

اتحاف السادة النبطين  
بشيخ اسيد علوم الدين

تصنيف  
السيد محمد حسين بن محمد  
شاه حنظلي

البرهان

١٤٠١





# اتحاف السادة المنفتحين بشرح إحياء علوم الدين

تصنيف خاتمة المحققين وعمدة ذوي الفضائل من المدققين  
العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشير بمرتضى  
رحمه الله وأثابه من فيض فضله جزيل الرضا آمين .

## تنبيه

حيث تحقق أن الشارح لم يستكمل جميع الأحياء في بعض مواضع من شرحه  
فتتبعنا للفائدة وضعنا الأحياء المذكور في هامش هذا الشرح ولأجل زيادة الفائدة  
بدأنا في أول الهامش بوضع كتاب تعريف الأحياء بفضائل الأحياء للأستاذ الفاضل  
العلامة الشيخ عبد القادر بن شيخ عبد الله بن شيخ بن عبد الله العيدروس باعلوي  
قدس الله سره .

وبالهامش أيضاً بعد تمام الكتاب المذكور كتاب الاملا عن اشكالات الأحياء  
تصنيف الامام الغزالي رد به على بعض اعتراضات أوردها بعض المعاصرين له على  
بعض مواضع من الأحياء وقد صار وضع كتاب الاملا بأول هامش الصحيفة ومتن  
الأحياء بآخره وفصل بينها بجلية .

## الجزء الثاني

## دار الفكر

## بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً الله ناصر كل صابر \* الواجب الوجود ذاتي الجذب \* سبحان من تعالى في أزل الأزل \* فلا يزال لبس له قبل ولا يس له بعد \* فهو الأول بلا أولية \* والآخر بلا آخرية \* وصلواته وتسليماته على عبده الذي بين معالم التوحيد \* وشاد دعائم الدين \* وساد عند مولاه كافة الصفوة من العبيد \* سيدنا ومولانا محمد الحبيب الجيد \* وعلى آله وصحبه وأتباعه على التأيد \* آمين (وبعد) فهذا شرح كتاب قواعد العقائد وهو الثاني من كتاب احياء علوم الدين \* للإمام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي الطوسي رحمه الله تعالى المتكفل لبیان القواعد الدينية \* المشتمل على محاسن معتقدات الطائفة السنية العلية \* التي هي غاية مطامح انظار العلماء العاملين \* وفي تحصيلها فتوح باب الرشد واليقين \* استمددت في تفصيل مجملها وإيضاح مبهمها وتبيين مشكلها بالكتب المؤلفة في طريقتي امامي السنة والهدى وبدرى المعالي في سماء الاهتداء والافتداء \* الامام أبي الحسن الأشعري والامام أبي منصور الماتريدي مستعيناً بحول الله وقوته \* متوكلاً عليه راجياً حسن معاونته \* انه بالفضل جدير \* وعلى ما يشاء قدر \* وهذا تفصيل أسامي الكتب المشار اليها \* ليعتمد الواقف على نقوله المعتمد عليها \* وهي سوى ما ذكر بيانه في مقدمة شرح كتاب العلم فن كتب الأشاعرة كتاب الاسماء والصفات للإمام أبي منصور وعبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي وهو أجمع كتاب رأيته في الفن وكتاب السنة للإمام أبي القاسم هبة الله بن الحسن الطبري اللالكائي والتذكرة القشيرية للإمام أبي نصر عبد الرحيم بن عبد الكرم القشيري والمدخل الاوسط الى علم الكلام للإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورلج والسكافي في العقد الاصفى للإمام الفقيه أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد الاسكافي النيسابوري وعدة العقائد والطوائف باثبات الشواهد للإمام يوسف بن ذوناس الفندلاقي المالكي ومعتقد أهل السنة والجماعة للإمام ركن الاسلام أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني واعتقاد أهل السنة للإمام زين الاسلام أبي القاسم عبد الكرم بن هوازن القشيري



وتحري المطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب محمد بن عبد الرحمن البكي قاضي الجماعة بتونس وابع الادلة في  
قواعد عقائد أهل السنة لآمام الحرمين وشرحه لآمام شرف الدين بن التلمساني وشرح الكبري الشريف  
أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي وحاشية العلامة أبي الوفاء الحسن بن مسعود البوسى عليه ومختصر  
شرح السنوسي على الجزئية لابن تركي وهداية الرشد شرح جوهرة التوحيد للبرهان القاني وحاشية  
على أم البراهين للشهاب أحمد بن محمد الغنيمي والعقيدة للآمام أبي اسحق الشيرازي صاحب التنبيه  
والعقيدة للآمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام وشرح عقيدة المصنف لبعض العلماء الفضلاء وهي  
عقيدة صغيرة الحجم في نحو ورقة وشارحها الفقه بمكة في رابع رجب سنة خمس وعشرين وثمانمائة سماء  
منارسيل الهدى في مجلد ومشكاة الانوار وكمياء السعادة والمقصد الاسنى في معاني أسماء الله الحسن  
والمعارف العقيدة ولباب الحكمة الالهية والمنقذ من الضلال والمفصح عن الاحوال والجامع العوام في علم  
الكلام والاربعة في أصول الدين سبعة للمصنف وكتاب أسرار التنزيل للفخر الرازي ومجحة الحق  
ومنجاة الخلق لابي الخير أحمد بن اسمعيل الطالقاني القزويني وتبيين كذب المفتري على الآمام أبي الحسن  
الاشعري للحافظ ابن عساكر وتأويل المتشابهات لشمس الدين ابن اللبان ومن كتب الماتريدي شرح  
عقيدة الآمام أبي جعفر الطحاوي لابي المحاسن محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي وشرح العقائد  
النسفية لمؤلفه الآمام نجم الدين عمر بن محمد النسفي وللآمام حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي والآمام  
شهاب الدين أحمد بن أبي المحاسن الطيبي الاسدي الحنفي وللآمام الكستلي والآمام سعد الدين مسعود بن  
عمر التفتازاني وحاشية أحمد بن موسى الخيالي عليه وكتاب المسيرة للكمال بن الهمام مع شرح تليذه ابن  
أبي شريف عليه وشرح الفقه الاكبر للعلامة ملا علي القاري ونظام الفرائد وجمع الفوائد للفاضل عبد  
الرحيم بن علي الرومي واشارات المرام من عبارات الآمام للعلامة بياض راده جمع فيه الكتب الخمسة المنسوبة  
للآمام وشرحها والعمدة للآمام ناصر الحق نور الدين أبي المحاسن أحمد بن محمود الصاوي البخاري وهو  
غير عمدة النسفي وشرح بحر الكلام للبخاري وتلخيص الادلة للصفا وغير هؤلاء مما سياتي التصريح بالنقل  
عنها في مواضع من هذا الكتاب

\*(مقدمة وفيها فصول الفصل الاول في ترجمة آمامي السنة أبي الحسن الاشعري وأبي منصور الماتريدي)\*  
فأما أبو الحسن الاشعري فهو الآمام الناصر للسنة آمام المتكلمين علي بن اسمعيل بن أبي بشر اسحق بن سالم  
ابن اسمعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الاشعري واسم أبي موسى عبد الله بن  
قيس صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنه ترجمه الحافظان أبو القاسم ابن عساكر في كتاب  
تبيين المفتري على أبي الحسن الاشعري وأبو عبد الله الذهبي في تاريخ الاسلام وقبلهما الحافظ أبو بكر  
الخطيب في التاريخ ثم التاج السبكي في الطبقات والعماد بن كثير الحافظ في الطبقات أيضا ما بين مطول  
ومختصر ما حاصله ولد سنة ستين ومائتين وقيل سنة سبعين والاول أشهر أخذ علم الكلام أولًا عن شيخه أبي  
علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي شيخ المعتزلة ثم فارقه لمناه رأه ورجع عن الاعتزال وأظهر ذلك اظهارا  
فصعد منبر البصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني أنا فلان بن فلان  
كنت أقول بخلق القرآن وان الله لا يرى في الدار الآخرة بالا بصار وان العباد يخلقون أفعالهم وهما أنا  
تائب من الاعتزال معتقد الرد على المعتزلة ثم شرع في الرد عليهم والتصنيف على خلافهم ودخل بغداد وأخذ  
الحديث عن زكريا بن يحيى الساجي أحد أئمة الحديث والفقه وعن أبي خليفة الجمحي وسهل بن سرح ومحمد  
ابن يعقوب المقرئ وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصريين وروى عنهم كثير في تفسيره وصنف بعد رجوعه  
من اعتزاله الموحز وهو في ثلاث مجلدات كتاب مفيد في الرد على الجهمية والمعتزلة ومقالات الاسلاميين وكتاب  
الابانة وقال الخطيب هو بصرى سكن بغداد الى ان توفي وكان يجلس في أيام الجمع في حلقة أبي اسحق

المروزي الفقيه في جامع المنصور ومن أخذ عنه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي وأبو الحسن الباهلي وبن دار بن الحسن الصوفي وأبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري وهؤلاء الأربعة أخص أصحابه فابن مجاهد هو شيخ أبي بكر الباقلاني وهو مالكي كما صرح به عياض في المدارك والباهلي شيخ الاستاذين أبي اسحق الاسفرايني وأبي بكر بن فورك وشيخ الباقلاني أيضا إلا أنه أخص بابن مجاهد والاستاذان أخص بالباهلي ومن اتخذ من عن الأشعري الاستاذ أبو سهل الصعلوكي وأبو بكر القفال وأبو زيد المروزي وأبو عبد الله بن خفيف الشيرازي وزاهر بن أحمد السرخسي والحافظ أبو بكر الجرجاني الاسماعيلي والشيخ أبو بكر الأودفي والشيخ أبو محمد الطبري العراقي وأبو جعفر السلمي النقاش وغيرهم هؤلاء أصحابه وأما الذين جالسوا أصحابه وأصحاب أصحابه وهم حرافهم كثير من على طبقاتهم وأما اجتهد الشيخ في العبادة والتأله فأمر غريب ذكره بن دار رحمه أنه مكث عشرين سنة يصلي الصبح بوضوء العشاء وكان يأكل من غلة قرية وقفها جده بلال بن أبي بردة على نسله قال وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهما كل شهر درهم وشئ يسير قال ابن كثير قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني كنت في جنب أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر وسميته يقول كنت أنا في جنب أبي الحسن الأشعري كقطرة في البحر وقال القاضي الباقلاني أحسن أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن الأشعري وقال ابن السبكي ومن أراد معرفة قدر الأشعري وإن يعتلي قلبه من حبه فعليه بكتاب تبين المغتري للحافظ أبي القاسم بن عساكر وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها ويقال لا يكون الفقيه شافعيًا على الحقيقة حتى يحصل هذا الكتاب وكان مشيخته نايامرون الطلبة بالنظر فيه قال وقد زعم بعض الناس أن الشيخ كان مالكي المذهب وليس ذلك بصحيح إنما كان شافعيًا تفقه على أبي اسحق المروزي نص على ذلك الاستاذ أبو بكر بن فورك في طبقات المتكلمين والاستاذ أبو اسحق الاسفرايني فيما نقله الشيخ أبو محمد الجويني في شرح الرسالة والمالكي هو القاضي أبو بكر الباقلاني شيخ الأشاعرة اه قلت والذي قال أنه مالكي المذهب جماعة منهم القاضي عياض فذكره في طبقاتهم في كتابه المدارك واعتمد عليه وتبعه على ذلك غير واحد ومنهم أبو عبد الله محمد بن موسى بن عماد السكاكي البورقي وهو من أئمة المالكية فإنه صرح في ترجمة الشيخ بأنه كان مالكي المذهب في الفروع وحكى أنه سمع الإمام رافع الجبال يقول ذلك هكذا نقله الذهبي قال ابن السبكي وقد وقع لي أن سبب الوهم فيه أن القاضي أبا بكر كان يقال له الأشعري لشدة قيامه في نصرة مذهب الشيخ وكان مالكيًا على الصحيح الذي صرح ابن السمعاني في القواطع وغيره من الثقلة الإثبات ورافع الجبال قرأ على من قرأ على القاضي فأطن البورقي سمع رافعيًا يقول الأشعري مالكي قومه يعني الشيخ وإنما يعني رافع القاضي أبا بكر هذا ما وقع لي ولا أشك فيه والبورقي رجل معتزلي بعيد الدار عن بلاد العراق متأخر عن زمان أصحاب الشيخ وأصحاب أصحابه فيبعد عليه تحقيق حاله وقد تقدم كلام الشيخ أبي محمد الجويني عن الاستاذ أبي اسحق وكفى به فإنه أعرف من رافع ولا أحد في عصر الاستاذ أخبره بحال الشيخ إلا أن يكون الباقلاني اه وهذا الذي ذكره أخوه مسلم ولكن توجيهه لكلام رافع مستبعد كما لا يخفى ولم لا يكون الشيخ عارفًا بالمذهبين يفتي بما كان ابن دقيق العيد وغيره من جهابذة العلماء ويكون دعوى كل من الفريقين صحيحًا فتأمل وقال ابن كثير ذكر والشيخ أبي الحسن الأشعري ثلاثة أحوال أولها حال الاعتزال التي رجع عنها لاجتماع الحال الثاني إثبات الصفات العقلية السبعة وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وتأويل الجزئية كالوجه واليد والقدم والسان ونحو ذلك والحال الثالث إثبات ذلك كله من غير تكليف ولا تشبيه جريًا على منوال السلف وهي طريقته في الابانة التي صنفها آخرًا وشرحها الباقلاني ونقلها ابن عساكر وهي التي مال إليها الباقلاني وأمام الحرمين وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين في أواخر أقوالهم والله أعلم باختلاف في وفاته على

أقوال فقال الأستاذ ابن فورك والحافظ أبو يعقوب اسحق بن ابراهيم القراب وأبو محمد بن حزم انه مات سنة أربع وعشرين وثلاثمائة وقال غيرهم سنة ثلاثين وقيل سنة ثمانين وثلاثين وقيل سنة عشرين والاول أشهر قلت وصححه ابن عساكر \* وأما الامام أبو منصور الماتريدي فهو محمد بن محمد بن محمود الحنفي المشكك وماتريد ويقال ماتريد بالثناة الفوقية بدل الدال في آخره محلة بسمرقند أو قرية بها ويقب بالامام الهدى وترجمه الامام المحدث يحيى الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفا القرشي الحنفي في الطبقات المسمى بالجواهر المضية والامام محمد الدين أبو الندى اسمعيل بن ابراهيم ابن محمد بن علي بن موسى السكافي البابيسي القاهري الحنفي في كتاب الانساب كل منهما على الاختصار وكذا يوجد بعض أحواله في انتساب كتب المذهب وحاصل ما ذكره انه كان اماما جليلا مناضلا عن الدين موطلا لعقائد أهل السنة قطع المعتزلة وذوى البدع في مناظراتهم وخصمهم في محاوراتهم حتى أسكتهم تخرج بالامام أبي نصر العياضى وكان يقال له امام الهدى وله مصنفات منها كتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب رد أوائل الادلة للسكعي وكتاب بيان وهم المعتزلة وكتاب تأويلات القرآن وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب بل لا يدانيه شيء من تصنيف من سبقه في ذلك الفن وله غير ذلك وكانت وفاته سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بقليل وقبره بسمرقند كذا وجد بخط الحافظ قطب الدين عبد الكريم بن المنير الحلبي الحنفي ووجدت في بعض المصاحف زيادة محمد بن محمود وبالانصاري في نسبه فان صح ذلك فلا ريب فيه فانه ناصر السنة وقامع البدعة ويحيى الشريعة كما أن كنيته تدل على ذلك أيضا ووجدت في كلام بعض الاجلاء من شيوخ الطريقة انه كان مهدي هذه الامة في وقته ومن شيوخي الامام أبو بكر أحمد بن اسحق بن صالح الجوزجاني صاحب الفرق والتمييز وما شيخه المذكور أبو نصر العياضى الذي تخرج به هو أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر ابن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الانصاري الفقيه السمرقندي ذكره الادريسي في تاريخ سمرقند وقال كان من أهل العلم والجهاد ولم يكن أحد يضاهيه عمله وورعه وجلادته وشهامته الى ان استشهد خلف أربعين رجلا من أصحابه كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي وله ولدان فقهان فاضلان أبو بكر محمد وأبو أحمد ومن مشايخ الماتريدي نصير بن يحيى البلخي ويقال نصر بكر أمارات سنة ثمان وستين ومائتين ومن مشايخ الماتريدي محمد بن مقاتل الرازي فاضل الرى ترجمه الذهبي في الميزان وقال حدث عن وكيع وطبقته وقد تقدم ذكره في الباب السادس من كتاب العلم في قصة دخول حاتم الاصم عليه فاما أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضى ونصير بن يحيى فكلهم تفقهوا على الامام أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني وهو على الامامين أبي يوسف ومحمد بن الحسن وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى أيضا على الامامين أبي مطيع الحكم بن عبدالله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي وأخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن أربعتهم عن الامام أبي حنيفة قال ابن البياضى من علمائنا وليس الماتريدي من أتباع الأشعري لكونه أول من أظهر مذهب أهل السنة كما نطن لان الماتريدي مفصل لمذهب الامام أبي حنيفة وأصحابه المظهرين قبل الأشعري مذهب أهل السنة فلا يخالو زمان من القائمين بنصرة الدين واطهاره كما في التبصرة النسفية وكيف لا وقد سبقته أيضا في ذلك الامام أبو محمد عبدالله بن سعيد القطان وله قواعد وكتب وأصحاب ومخالفات للعنفية لا تبلغ عشر مسائل كل في سبب الظهيرة والامام أبو العباس أحمد بن ابراهيم القلانسي الرازي وله أيضا قواعد وكتب وأصحاب وألف الامام ابن فورك كتاب اختلاف الشيخين القلانسي والأشعري كل في التبصرة النسفية اه قلت اما عبدالله بن سعيد القطان فهو أبو محمد المعروف بابن كلاب بالضم والتشديد ويقال فيه عبدالله بن محمد أيضا أحد الأئمة المتكلمين ووفاته بعد الأربعين

وما تثنى فيما يظهر ذكره أبو عاصم العبادي الشافعي في طبقة أبي بكر الصيرفي وابن النجار في تاريخ بغداد وذكر بينه وبين عباد بن سليمان مناظرة وعباد بن سليمان هذا من رؤس المعتزلة وابن كلاب من أئمة السنة كان يقول ان صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها ثم زاد على سائر أهل السنة فذهب كعباد بن سليمان ان كلامه تعالى لا يتصف بالامر والنهي والخبر في الازال لحدوث هذه الامور وقدم الكلام النفسي وانما يتصف بذلك فيما لا يزال فالزمهما أثمتنا أن يكون القدر المشترك موجودا بغير واحد من خصوصياته فهذه هي مقالة ابن كلاب التي ألزمه أصحابنا وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول وكان عباد ينسب له لا يذكر لعله لتلك المقالة أولان المعتزلة بأسرهم يقولون للصفاتية أعني مثبتى الصفات لقد كفرت النصارى بثلاث وكفرتم بسبع وهو تشنيع من سفهاء المعتزلة على الصفاتية ما كفرت الصفاتية ولا أشركت وانما وجدت وأثبتت صفات قديم واحد بخلاف النصارى فانهم أثبتوا قدماء فاني يستويان أو يتقاربان وقد ذكره والده الفخر الرازي في آخر كتاب غاية المرام في علم الكلام فقال ومن متكلم في أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي ذم المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه وهو أخو يحيى بن سعيد القطان صاحب الجرح والتعديل اه قال التاج السبكي وكشفت عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله فلم أتضحق الى الآن شيئا وان تحققت شيئا أسقطته ان شاء الله فأت الرجل معروف بابن كلاب واسمه عبد الله واختلف في اسم أبيه على قولين محمد أو سعيد وظاهر سياق أئمة النسب ان كلاهما اسم جده أو لقب جده وان كان سبق في أول الترجمة خلاف ذلك فانه مبني على غير مشهور ويحيى بن سعيد القطان جده فروخ وهو من موالى تميم ولم أر من ذكر له أخا اسمه عبد الله ولم يأت بهذه الغريبة الا والده الفخر فيحتاج الى متابعة قوية والله أعلم وأما أبو العباس القلانسي فانه من طبقة ابن فورك بل من طبقة أصحابه فكيف يصح قوله وقد سبقه أى الأشعري كافي التبصرة النسفية والذي يظهر أن صاحب المقالات انما هو والده أبو اسحق ابراهيم بن عبد الله القلانسي وهو أيضا في الطبقة الثانية من أصحاب أبي الحسن الأشعري معاصر لابن فورك ولا يد من التأمل والنظر في هذا المقام والله أعلم

**\*(الفصل الثاني)\*** اذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الاشاعرة والماتريدية قال الخليلي في حاشيته على شرح العقائد الاشاعرة هم أهل السنة والجماعة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر يطلق ذلك على الماتريدية أصحاب الامام أبي منصور وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها اه وقال الكستلي في حاشيته عليه المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار هم الاشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري أول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة أى طريق النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة أى طريقة الصحابة رضي الله عنهم وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العباسي تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني صاحب محمد بن الحسن صاحب الامام أبي حنيفة وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الاخر الى البدعة والضلالة اه وقال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحناجب اعلم ان أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقدها واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وان اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك أو في لية ما هنالك وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف الاول أهل الحديث ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية أعني الكتاب والسنة والاجماع الثانية أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية وهم الاشعرية والحنفية وشيخ الاشعرية أبو الحسن الأشعري وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطاب



يتوقف السمع عليه وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط والعقلية والسمعية في غيرها  
واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية الا في مسألة التكوين ومسألة التقليد الثالثة أهل الوجدان  
والكشف وهم الصوفية ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية والكشف والالهام في النهاية  
اه وليعلم أن كلا من الامامين أبي الحسن وأبي منصور رضي الله عنهما وجزاهما عن الاسلام خير المبدءا  
من عندهما رأيا ولم يشتقا مذهباً انما هما مقرران لمذاهب السلف مناظران عما كانت عليه أصحاب  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحدهما قام بنصرة نصوص مذهب الشافعي ومادلت عليه والثاني قام  
بنصرة نصوص مذهب أبي حنيفة ومادلت عليه وناظر كل منهما ذوي البدع والضلالات حتى انقطعوا  
ولوا منهزمين وهذا في الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقي الذي تقدمت الإشارة اليه فالانساب اليهما  
انما هو باعتبار ان كلا منهما عقد على طريق السلف نطقاً ونمسا وأقام الحجج والبراهين عليه فصار  
المقتدى به في تلك المسالك والدلائل يسمى أشعرياً وماتريدياً وذكر العزيز بن عبد السلام أن عقيدة  
الأشعري اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ووافقه على ذلك من أهل عصره  
شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين الحصري وأقر على ذلك التقى  
السبكي فيما نقله عنه ولده التاج وفي كلام عبد الله الميورقي المتقدم بذكره ما نعه أهل السنة من  
المالكية والشافعية وأكثر الحنفية بلسان أبي الحسن الأشعري يناضلون ويحجته بحجته ثم قال ولم  
يكن أبو الحسن أول متسكك بلسان أهل السنة انما جرى على سنن غيره أو على نصرته مذهب معروف  
فزاد المذهب حجة وبيانا ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهباً انفرد به ألا ترى أن مذهب أهل المدينة  
نسب الى مالك ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكي ومالك انما جرى على سنن من كان  
قبله وكان كثير الاتباع لهم الا انه لما زاد المذهب بيانا وبسطاً عزي اليه كذلك أبو الحسن الأشعري  
لا فرق ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتوابعه في نصرته ثم عدد خلقاً من أئمة  
المالكية كانوا يناضلون عن مذهب الأشعري ويبدعون من خالفه اه قال التاج المالكية أخص  
الناس بالأشعري اذ لا تحفظ مالكا غير أشعري ويحفظ من غيرهم طوائف جنحوا امالي اعترال أو الى  
تشبيه وان كان من جنح الى هذين من رعا الفرق وذكر ابن عساكر في التبيين أبا العباس الحنفي يعرف  
بقاضي العسكرو وصفه بأنه من أئمة أصحاب الحنفية ومن المتقدمين في علم الكلام وحكى عنه جملة من  
كلامه فمن قوله وجدت لأبي الحسن الأشعري كتباً كثيرة في هذا الفن يعني أصول الدين وهو قريب  
من مائتي كتاب والموجز الكبير يأتي على عامة ما في كتبه وقد صنف الأشعري كتاباً كبيراً التصحيح مذهب  
المعتزلة فانه كان يعتقد مذهبهم ثم بين الله ضلالتهم فبان عما اعتقده من مذهبهم وصنف كتاباً ناقضاً لما  
صنف للمعتزلة وقد أخذ عامة أصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن وصنف أصحاب الشافعي  
كتباً كثيرة على وفق ما ذهب اليه الأشعري الا ان بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأ أبا  
الحسن في بعض المسائل مثل قوله التكوين والمكون واحد ونحوها فمن وقف على المسائل التي أخطأ  
فيها أبو الحسن وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر في كتبه فقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل  
السنة والجماعة ونظروا فيها

\*(ذكر البحث عن تحقيق ذلك)\*

قال التاج السبكي سمعت الشيخ الامام الوالد يقول ما تضمنته عقيدة الطحاوي هو ما يعتقد الأشعري  
لا يخالف الا في ثلاث مسائل اه قلت وكانت وفاة الطحاوي بمصر في سنة احدى وثلاثين وثلاثمائة فهو  
معاصر لأبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي ثم قال التاج السبكي وأنا أعلم أن المالكية  
كلهم أشعري لا استثنى أحداً والشافعية غالبهم أشعري لا استثنى الا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال

من لا يعبا الله به والخنفية أكثرهم أشاعرة أعنى يعتقدون عقيدة الأشعرى لا يخرج منهم الا من  
 لحق منهم بالمعتزلة والحنابلة أكثر فضلاء متقدميهم أشاعرة لا يخرج منهم الا من لحق بأهل التجسيم  
 وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم وقد تأملت عقيدة أبي جعفر الطحاوى فوجدت  
 الامر على ما قال الشيخ الامام الوالد وعقيدة الطحاوى زعم انها الذى عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد  
 ثم تصفحت كتب الخنفية فوجدت جميع المسائل التى بيننا وبينهم خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة منها  
 معنوية ستة مسائل والباقي لفظي وتلك الست المعنوية لا تقتضى مخالفتهم . م لنا ولا بخالفناهم منها  
 تكفيرا ولا تبديعا صرح بذلك الاستاذ أبو منصور البغدادى وغيره من أئمتنا وأئمتهم وهو غنى عن  
 التصريح لوضوحه ومن كلام الحافظ الذهبي الاصحاب كلهم مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم أجمعون  
 على ترك تكفير بعضهم بعضا يجمعون بخلاف من عداهم من سائر الطوائف وجميع الفرق فانهم حين  
 اختلفت بهم مستشعرات الاهواء والطرق كفر بعضهم بعضا ورأى تبريه ممن خالفه فرضا قال التاج  
 السبكي ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جميعها عن الشيخ ولا عن أبي حنيفة رضى الله عنهما ولكن  
 الكلام بتقدير الصحة ولى قصيدة نونية جمعت فيها هذه المسائل وضمت اليها مسائل اختلفت الاشاعرة  
 فيها مع تصويب بعضهم بعضا في أصول العقيدة ودعواهم انهم أجمعون على السنة وقد ولى كثير من  
 الناس بحفظ هذه القصيدة لاسيما الخنفية وشرحها من أصحابي الشيخ العلامة نور الدين محمد بن أبي  
 الطيب الشيرازي الشافعي وهو رجل مقيم في بلاد كبلان ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين  
 وسبعمائة وأقام يلزم حلقتي نحو عام ونصف ولم أرفق من جاء من العجم في هذا الزمان افضل منه ولا  
 أدنى وأنا أذكر لك قصيدتي في هذا المكان لتستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت عليه

الورد خذك صبيغ من انسان \* أم في الحدود شقائق النعمان  
 والسيف لحظك سل من أجفان \* فسطا كئش ملهند وسنان  
 بالله ما خلقت لحاظك باطلا \* وسدى تعالى الله عن بطلان  
 وكذلك عقلك لم يركب يا أخى \* عبثا وودع داخل الجسماني  
 لكن ليسعد أوليشقي مؤمن \* أو كافر فبنو الورى صنفان  
 كذب ابن فاعلة يقول بجهله \* الله جسم ليس كالجسماني  
 واعلم بأن الحق ما كانت عليه \* صحابة المبعوث من عدنان  
 قد نزهوا الرحمن عن شبه وقد \* دانوا بما قد جاء في القرآن  
 ومضوا على خير وما عقدوا \* مجالس في صفات الخالق الديان  
 وأنت على أعقابهم علماءنا \* غرسوا ثمارا يجتنيها الجناني  
 كالشافعي ومالك وكأحمد \* وأبي حنيفة والرضي سفيان  
 وكئش اسحق وداود ومن \* يقفوا طرائقهم من الاعيان  
 وأبي أبو الحسن الامام الأشعرى \* مينا للحق اى بيان  
 ومناضلا عليه أولئك الا \* سلاف بالخير والاعتقان  
 ما ان يخالف مالك والشافعي \* وأحمد بن محمد الشيباني  
 لكن يوافق قولهم وزيد \* حسنا وتحققا وفضل بيان

ومنها

ومنها والكل معتقدون أن الهنا \* متوحد فرد قديم داني \* حى عليم قادر متكلم  
 عال ولا يعنى علو مكان \* باق له سمع وابصار ير \* د جميع ما يجري من الانسان  
 الى أن قال يا صاح ان عقيدة النعمان \* ن والأشعرى حقيقة الايمان

كلاهما والله صاحب سنة \* جهدى نبي الله مقتديان \* لاذا يبدع ذا ولا هذا وان  
تحتسب سواء وهمت في الحسبان \* من قال ان ابا حنيفة مبدع \* رأيا فذلك قائل الهذيان  
أوطن ان الاشعري مبدع \* فلقد أساء وباء بالخسران \* كل امام مقتدى ذو سنة  
كالسيف مساو لا على الشيطان \* والخلف بينهما قليل أمره \* سهل بلا بدع ولا كفران  
فما يقل من المسائل عده \* ويهون عند تطاعن الاقران \* ولقد يؤل خلافها مالى  
لفظ كالاستثناء في الاعيان \* وكنهه ان السعيد يضل أو \* يشقى ونعمة كافر خوان

الاشعري يقول أنا مؤمن ان شاء الله وأبو حنيفة يقول أنا مؤمن حقاً والاشعري يقول السعيد من كتب  
في بطن أمه سعيداً والشقي من كتب في بطن أمه شقيلاً لا يتبدلان وأبو حنيفة يقول قد يكون سعيداً ثم  
ينقلب والعياذ بالله شقياً وبالعكس والاشعري يقول ليس على الكافر نعمة وكل ما يتقلب فيه استدراج  
وأبو حنيفة يقول عليه نعمة ووافقه من الاشاعرة أبو بكر الباقلاني فهو مع الحنفية في هذه كما ما تريد  
معنا في مسألة الاستثناء ثم ساق في قصيدته هذه المسائل التي عزيت الى الاشعري فيها انكار الرسالة بعد  
الموت وهي من الكذب عليه وفي كتبه وكتب أصحابه خلاف ذلك ثم ذكر مسألة الرضا والارادة وقال  
فاعلم ان المنقول عن أبي حنيفة اتحادهما وعن الاشعري افتراقهما وقيل ان ابا حنيفة لم يقل بالاتحاد  
فيهما بل ذلك مكذوب عليه فعلى هذا انقطع النزاع وانما الكلام بتقدير صحة الاتحاد عنده وعند أكثر  
الاشاعرة على ما يعزى الى أبي حنيفة من الافتراق منهم امام الحرمين وغيره آخرهم الشيخ محيي الدين  
النووي رحمه الله تعالى قال هما شيء واحد ولكن أنالا أختار ذلك والحق عندي انهما مظهران كاهو  
منصوص الشيخ أبي الحسن ثم ذكر ما نسب الى الاشعري من عدم صحة ايمان المقلد وقد أنكر القشيري  
ذلك في رسالته شكايته أهل السنة وقال انه مكذوب عليه ثم قال

وكذلك كسب الاشعري وانه \* صعب ولكن قام بالبرهان  
من لم يقل بالكسب مال الى اعترا \* ل أو مقال الجهرى الطغيمان

كسب الاشعري كما هو مقرر في مكانه انه يضطر اليه من ينكر خلق الافعال وكون العبد مجبراً والاول  
اعتزال والثاني جبر فكل أحديشبت واسطة لكن يعسر التعبير عنها وتناولها بالفرق بين حركة  
المرتعش والمختار وقد اضطرب المحققون في تحرير هذه الواسطة والحنفية يسمونها الاختيار والذي تحرروا  
لنا ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعري أثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار  
لكونه منطوق القرآن والقوم أثر لفظ الاختيار لما فيه من اشعار بقدرة العبد والقاضي أبي بكر مذهب  
يزيد على مذهب الاشعري فاعله رأى القوم ولا امام الحرمين والغزالي مذهب يزيد على المذهبين جميعاً  
ويدنو كل الدنوّ من الاعتزال وليس هو هو ثم قال وقد عرفنا ان الشيخ الوالد كان يقول ان عقيدة  
الطحاوي لم تشتمل الا على ثلاث ولكنا نحن جمعنا الثلاث الاخر من كلام القوم أولها ان الرب تعالى له  
عندنا أن يعذب الطائعين ويشيب العصاة كل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل ولا يجزع عليه في ملكه  
ولا ادعى له الى فعله وعندهم يجب تعذيب العصاة وانابة المطيع ويمتنع العكس

ووجوب معرفة الاله الاشعري \* يقول ذلك بشريعة الديان  
والعقل ليس بحاكم لكن له الا \* دراك لاحكم على الحيوان  
وقضوا بان العقل يوجهها وفي \* كتب الفروع لصحبتا وجهان  
وبأن أوصاف الفعّال قديمة \* ليست بجاذبة على الحسدنان  
وبأن مكتوب المصاحف منزل \* عين الكلام لمنزل القرآن  
والبعض أنكر ذافان يصدق فقد \* ذهبت من التعدد مثلثان

هذى ومسئلة الارادة قبلها \* امران فيما قال مكذوبان  
وكما انتفى هاذالك عنهم هكذا \* عنا انتفى مما يقال اثنان  
قالوا وليس بجائر تكليف ما \* لا يستطيع فتى من الفتيان  
وعليه من أصحابنا شيخ العسرا \* ق وجة الاسلام ذو الاتقان  
(مسئلة) تكليف ما لا يطاق وافهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفراينى شيخ العراقيين وجة الاسلام  
الغزالي وابن دقيق العيد

قالوا وتمتنع الصغار من نيبسى لاله وعندنا قولان \* والمنع مروى عن الاستاذ وال  
سقاى عياض وهو ذوريجان \* وبه أقول وكان مذهب والدى \* رفعا لوتبتهم عن نقصان  
والاشعري امامنا لكننا \* فى اذا نخالفه بكل لسان  
الى أن قال هذا الامام وقبله الشقاى يقولان البقا الحقيقة الرحمان  
وهما كبير الاشعرية وهو قاف \* ل يراى فى الذات للامكان \* والشيخ والاستاذ متفقان فى  
عقد وفى أشياء مختلفة \* وكذا ابن فورك الشهيد وجة الا \* سلام خصم الانك والبتان

وابن الخطيب وقوله ان الوجو \* د يزيد وهو الاشعري الثانى  
والاختلاف فى الاسم هل هو الشمس سمي واحد لاثنتان أو غيران  
والاشعرية بينهم خلف اذا \* عدت مسائله على الانسان  
بلغت مئين وكلهم ذو سنة \* أخذت عن المبعوث من عدنان  
وكذا أهل الرأى مع أهل الحد \* يث فى الاعتقاد الحق متفقان  
وما ان يكفر بعضهم بعضا ولا \* أزرى عليه وسامه بهوان  
الا الذين يعزل عنهم فهم \* فيه تفتت عنهم الفتان  
هذا الصواب فلا تظن غيره \* واعقد عليه بخنصر وبنان

ومنها

وهى طويلة أوردت منها القدر المذكور مع البيان الاجمالى وأما التفصيل فى المسائل المختلف فيها بين  
الفريقين فانها بلغت خمسين مسئلة وسأذكرها فى فصل مختص به وهذه القصيدة على وزن قصيدة لابن  
زفيل رجل من الحنابلة وهى ستة آلاف بيت رد فيها على الاشعري وغيره من أئمة السنة وجعلهم جهمية  
نارة وكفار أخرى وقد رد عليها شيخ الاسلام التقي السبكي فى كتاب سماه السيف الصقيل ونحن نورد منه  
ما ذكر فى مقدمته فى الجمل النافعة المفيدة وما أطن ولده التاج أراد فى قصيدته المذكورة  
كذب ابن فاعلة يقول بجهمه \* الله جسم ليس كالجسمان

الاشارة الى هذا الرجل وان لم يصرح به وهذا أول قصيدة ابن زفيل  
ان كنت كاذبة الذى حدثنى \* فعليسا اثم الكاذب الفتان  
جهم بن صفوان وشيعته الاولى \* بخدوا صفات الخالق الديان  
بل عطلوا منه السموات العلى \* والعرش أنخلوه من الرحمان  
والعبد عندهم فليس بفاعل \* بل فعله كتحرك الرجفان

الى آخر ما قال وهذا نص الشيخ اتقى الدين السبكي فى شرحه على هذه القصيدة لا تستغل من العلوم الابما  
ينفع وهو القرآن والسنة والفقه وأصول الفقه والنحو وبأخذها عن شيخ سالم العقيدة وتجنب علم  
الكلام والحكمة اليونانية والاجتماع بمن هو فاسد العقيدة أو النظر فى كلامه وليس على العقائد أضر  
من شين علم الكلام والحكمة اليونانية وهما فى الحقيقة علم واحد وهو العلم الالهى لكن اليونان  
طلبوه مجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل وافتروا ثلاث فرق احدها غلب عليها جانب العقل



وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة استوى الامر ان عندها وهم الاشعرية  
وجميع الفرق الثلاثة في كلامها مخاطرة اما خطأ في بعضه واما سقوط هيبه والسالم من ذلك كله ما كان  
عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة ولهذا كان الشافعي رضي الله عنه  
ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاشتغال في الفقه وهو طريق السلامة ولو بقي الناس  
على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الاولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام بجملة لكن حدث بدع  
أوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم عن أن تربح بها قلوب المهتدين والفرقة  
الاشعرية بهم المتوسطون في ذلك وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة  
وسائر الناس وأما المعتزلة فكانت لهم دولة في أوائل المائة الثالثة ساعدتهم بعض الخلفاء ثم انحدروا  
وكفى الله تعالى شرهم وهاتان الطائفتان الاشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما خولة المتكلمين  
من أهل الاسلام والاشعرية أعد لهم ما لانها بنت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح وأما  
الحكمة اليونانية فالناس مكتفون شرها لان أهل الاسلام كلهم يعرفون فسادها ويحجبونها للاسلام  
وأما الحشوية فهي طائفة رذيلة جهال ينتسبون الى أجداد أجد مبرأ منهم وسبب نسبتهم اليه انه قام في  
دفع المعتزلة وثبت في المحنة ورضي الله عنه ونقل عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا وهذا  
الاعتقاد السيئ وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم الا من عصمه الله تعالى وما زالوا من حين نبغوا مستذلين  
ليس لهم رأس ولا من يناظر وانما في كل وقت لهم ثورات ويتعلقون ببعض اتباع الدول ويكفي الله تعالى  
شرهم وما تعلقوا بأحد الا وكانت عاقبته الى سوء وأفسدوا اعتقاد جماعة شذوذ من الشافعية وغيرهم  
ولاسيما من بعض المحدثين الذين نقصت عقولهم أو غلب عليها من أضلهم فاعتقدوا انهم يقولون بالحديث  
ولقد كان أفضل المحدثين زمانه بدمشق ابن عساكر يمتنع من تحديثهم ولا يمكنهم يحضرون مجلسه وكان  
ذلك أيام نور الدين الشهيد وكانوا مستذلين غاية الذلة ثم جاء في أواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء  
واطلاع ولم يجد شيخا يهديه وهو على مذهبهم وهو جسر متجرد لتقرر مذهبهم ويجد أمور بعيدة  
فبحسارته ياتزمها فقال بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى وان الله سبحانه وتعالى مازال فاعلوان  
التسلسل ليس بحال فيما مضى كما هو فيما سيأتي وشق العصا وشوش عقائد المسلمين وأغرى بينهم ولم  
يقصر على العقائد في علم الكلام حتى تعدى وقال ان السفر لزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم معصية وقال  
ان الطلاق الثلاث لا يقع وان من حلف بطلاق امرأته وحنت لا يقع عليه طلاق واتفق العلماء على حبسه  
الحبس الطويل حبسه السلطان ومنعه من الكتابة في الحبس وأن لا يدخل عليه بدواة ومات في الحبس  
ثم حدث من أصحابه من يشيع عقائده ويعلم مسائله ويلي ذلك الى الناس سرا ويكتم جهرا فقم الضرر  
بذلك حتى وقفت في هذا الزمان على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكر فيها عقائده وعقائد غيره وزعم  
بجهله ان عقائده عقائد أهل الحديث فوجدت هذه القصيدة تصنيفا في علم الكلام الذي نهى العلماء  
من النظر فيه لو كان حقا وفي تقرير العقائد الباطلة فيه وبرعهم اوزيادة على ذلك وهي جل العوام  
على تكفير كل من سواه وسوى طائفته فهذه ثلاثة أمور هي بجماع ما تضمنته هذه القصيدة والاول من  
الثلاثة حرام لان النهي عن علم الكلام ان كان نهى تنزيه فيما تدعو الحاجة الى الرد على المبتدعة فيه  
فهو نهى تحريم فيما لا تدعو الحاجة اليه فكيف فيما هو باطل والثاني من العلماء مختلفون في التكفير  
به ولم ينته الى هذا الحد أمام هذه المبالغة ففي بقاء الخلاف فيه نظر وأما الثالث فنحن نعلم بالقطع ان  
هؤلاء الطوائف الثلاثة الشافعية والمالكية والحنفية وموافقيهم من الحنابلة مسلمون وليسوا بكافرين  
فالقول بأن جميعهم كفار وجل الناس على ذلك كيف لا يكون كفرا وقد قال صلى الله عليه وسلم اذا قال  
المسلم لا خية يا كافر فقد باء بها أحدهما وضرورة أوجب بأن بعض من كفرهم مسلم والحديث

اقتضى انه يبيوه بها أحدهما فيكون القائل هو الذي باع بهام حتى رد امام الحرمين على السجري وأطال في  
العبارة وقد اقتصرنا على القدر المذكور لاني لست بصدد بيان اعتقادهم والرد على أقوالهم ومحل  
غير هذا والله أعلم

\* (الفصل الثالث في تفصيل ما أجمل آنفا من ذكر المسائل المختلف فيها بين الاشاعرة والماتريدية ليكون  
المطالع لها على بصيرة) \* اعلم انه تقدم النقل عن التقي السبكي ان الاختلاف بين الفريقين في ثلاث مسائل  
فيما استنبطه من عقيدة أبي جعفر الطحاوي وزادوله التاج ثلاثة أخرى استخرجها من كتاب الماتريدية  
وزاد غيره سبعة أخرى وأورد الفاضل عبد الرحيم بن علي الحنفي في كتابه نظم الفرائد وجع الفوائد أربعين  
مسئلة براهينها وحججها وأطال الكلام فيها جدا وكذا العلامة ملا علي القاري في شرح الفقه الاكبر وذكر  
العلامة ابن البيضا في كتابه اشارات المرام من عبارات الامام نجسين مسئلة ولنقتصر على ايراد عبارته  
لاختصارها وجعلها ما استنت من الاقوال قال رحمه الله تعالى فن الخلافات بين جمهور الماتريدية والاشعرية  
الوجود والوجود عين الذات في التحقيق واختاره الاشعري خلافا لهم والاسم اذا أريد به المدلول عين المسمى  
ولا ينقسم كالصفات الى ماهوعين والى ماهو غيره والى ما ليس هو ولا غيره واختاره كثير منهم ويعرف  
الصانع حق المعرفة واختاره بعضهم وهو الحق كافي المناهج للامدى وصفات الافعال راجعة الى صفة ذاتية  
هي التكوين أى مبدأ الانحاج من العدم الى الوجود وليس عين المكون واختاره الحارث المحاسبي كما  
في معالم السنن للخطابي والبقاء هو الوجود المستمر وليس صفة زائدة واختاره الباقلاني والاستاذ وكثير  
منهم والسمع بلا جرح صفة غير العلم وكذا البصر واختاره امام الحرمين والرازي وكثير منهم وليس ادراك  
الشم والذوق واللمس صفة غير العلم في شأنه تعالى وليس احساس الشئ باحدى الحواس الخمس علمابه  
بل آله والعقل ليس علمابه من الضروريات واختاره كثير منهم ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال  
معرفة وجوده تعالى و وحدته وعلمه وقدرته وكلامه وارادته و حدوث العالم ودلالة المجزة على صدق  
الرسول ويجب تصديقه ويحرم الكفر والتكذيب لامر البعثة وبلوغ الدعوة والحسن بمعنى استحقاق  
المدح والثواب والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب على التكذيب عنده اجالا عقليا أى يعلم به حكم  
الصانع في مدة الاستدلال في هذه العشرة كافي التوضيح وغيره لا لايجاب العقل للحسن والقبح ولا مطلقا  
كما زعمه المعتزلة أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعي واختار ذلك الامام  
القنزالشاشي والصيرفي والحملي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وكثير من متقدميهم كافي  
القواطع للامام أبي المنظر السمعاني والكشاف الكبير وهو مختار الامام القلانسي كافي التبصرة  
البغدادية ولا يجوز نسخ ما يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر واختاره  
المذكورون والقبح والحسن بمعنى الامر والنهي لحكمة الامر الناهي والحسن بمعنى كون الفعل بحسب  
يدركه بالعقل اشتماله على عاقبة جيدة والقبح بمعنى كونه يدركه بعدم اشتماله على ذلك لما يتصور أن يفعله  
الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك كافي التبصرة والتعديل والتسديد وكل ما صدر منه تعالى فهو  
حسن اجاعا ويستحيل عقلا انصافه تعالى بالجور وما لا ينبغي فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر  
عقلا لما فاته للحكمة فيجزم العقل بعدم جوازه كافي التنزيهات ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم  
القدرة أو الشرط واختاره الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني كافي التبصرة وأبو حامد الاسفرايني كافي  
شرح ابن السبكي لعقيدة أبي منصور وأفعاله تعالى معاملة بالمصالح والحكم تفضلا على العباد فلا يلزم  
الاستكمال ولا وجوب الاصلح واختاره صاحب المقاصد وفقهاؤه كافي كاشف الطوابع ولا تؤول  
المتشابهات ويقوض أمرها الى الله تعالى مع التنزيه عن ارادة ظواهرها واختاره مالك والشافعي  
وابن حنبل والحارث المحاسبي والقنطاري والقلانسي كافي التبصرة البغدادية ولا يسمع الكلام المنفسي

بل الدال عليه واختاره الاستاذ ومن تبعه كافي التبصرة لابي المغين النسفي والنفسى ما ذكره الله عز وجل  
 في الازل بلا صوت ولا حرف كافي الارشاد للامام ابي الحسن الرستغنى وهو مذهب السلف كافي نهاية  
 الاقدام وهو اخبار في الازل واختاره الاشعري كافي المناجى وكثير من الاشاعرة كافي الصحائف والروايات  
 نوع مشاهدة للروح قد يشاهد الشيء بحقيقته وقد يشاهده بمثاله كفى التأويلات الماتريديّة والتبشير  
 واختاره مالك والشافعي والاستاذ والغزالي والدليل النقلى يفيد اليقين عند توارد الأدلة على معنى واحد  
 بطرق متعددة وقرائن متضمنة واختاره صاحب الابكار والمقاصد وكثير من المتقدمين والمجتهدين  
 الاستحسان لا مطلق الارادة فلا يتعلق بغير الطاقة واختاره كثير منهم والاستطاعة صالحة للضدين على البديل  
 واختاره القلانسي وابن شريح البغدادي كما في التبصرة البغدادية وكثير منهم كافي شرح المواقف  
 واختار العبد مؤثر القدرتان المؤثرتان في محلين وهو الكسب لامقارنة الاختيار بلا تأثير أصلا واختاره  
 الباقلاني كافي المواقف وهو مذهب السلف كافي المنطوقة للمحقق المرغوي واختاره الاستاذ أبو اسحق  
 الاسفرايني وامام الحرمين في قوله الاخيران اختياره مؤثر في المراتب معاونة قدرة الله تعالى ولا تجتمع القدرتان  
 المؤثرتان بالاستقلال ولا يلزم تماثل القدرتين لان المعادلة بالمساواة من وجه يقوى المتماثلان فيه وان  
 لم يكن من كل وجه ولا يزيد ولا ينقص الايمان أى التصديق البالغ حق الجزم واختاره امام الحرمين  
 والرازي والأتهمى والنووي كافي شرح السبكي وغيره وليس مشكوكا متفاوت الافراد قوة وضعف افانه  
 في التصديق بمعنى العلم وهو شرط للتصديق بالكلام النفسى المعنى في الايمان كافي التعديل والمسامرة  
 على ما اختاره الاشعري في رواية الباقلاني وكثير منهم كافي المسامرة وغيره والتفاوت في العصر الاول بزيادة  
 المؤمن به وبعده بحسب الكيفيات من الاشراف واستدامة الثمرات ويعتمد ايمان النافى عن العمران  
 تقايد المعجز واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقطنى والمحاسبى والكرايسى والقلانسي كافي التبصرة  
 البغدادية ولا استثناء في الايمان بوجود اعتبار الحال لا بعامة الشك ولو باعتبار المسائل واختاره الباقلاني  
 وابن مجاهد كافي التبصرة البغدادية والشقي في الحال قد يسعد واختاره الباقلاني كافي شرح السبكي وينعم  
 الكافر في الدنيا لكونها نعمة في الحال وتقبل قوبة اليأس واختاره كثير منهم كافي شرح المقاصد  
 والانبياء معصومون عن الصغائر قصدا وعن الكاثر قطعاً واختاره الاستاذ قال النووي وهو مذهب  
 المحققين من المتكلمين والمحدثين والذكورة شرط النبوة واختاره كثير منهم والمجتهد يخطئ ويصيب  
 والحق عند الله واحد واختاره المحاسبى والقطنى والاستاذ أبو اسحق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم  
 كافي الكشف الكبير وتصح امامة المفضول واختاره الباقلاني وكثير منهم كافي المواقف وبالموت يحصل  
 الخروج للروح والازهاق لا قطع البقاء فهو وجودى كافي التبصرة النسفية واختاره القلانسي كافي  
 التبصرة البغدادية والاعراض لا تعاد واختاره القلانسي وهو أحد الروايتين عن الاشعري كافي المواقف  
 فهذه خمسون مسألة خلافية في التفاريع الكلامية ذهب اليه جمهور الماتريديّة وخالفهم فيه جمهور  
 الاشاعرة كل ذلك مأخوذ من كلام الامام أبي حنيفة ومستفاد هاهنا من الامام العبادة أو الاشارة أو الدلالة  
 أو الاقتضاء أو مفهوم المخالفة فانه يعتبر أكثرها في الرواية والله أعلم

\*(الفصل الرابع)\* هذه المسائل التي تلقاها الامامان الاشعري والماتريدي هي أصول الأئمة وجمهور  
 الله تعالى فالاشعري بنى كتبه على مسائل من مذهب الامامين مالك والشافعي أخذ ذلك بوسائط فايدها  
 وهذبها والماتريدي كذلك أخذها من نصوص الامام أبي حنيفة وهى في خمسة كتب الفقه الاكبر والرسالة  
 والفقه الاوسط وكتاب العلم والمتعلم والوصية نسبت الى الامام واختلف في ذلك كثير ائمتهم من ينكر عزوها  
 الى الامام مطالعا وانما ليست من علمه ومنهم من ينسبها الى محمد بن يوسف البخاري المكنى بابي حنيفة وهذا  
 قول المغتربة لما فيها من ابطال نصوصهم الزائفة وادعائهم كون الامام منهم كافي المناقب السكرانية وهذا

كذب منهم على الامام فانه رضى الله عنه وصاحبه اول من تكلم في اصول الدين وأتقنها بقواطع البراهين على رأس المائة الاولى في التبصرة البغدادية أول متكلمى أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة ألف فيه الفقه الاكبر والرسالة في نصرة أهل السنة وقدناظر فرقة الخوارج والشيعة والقذرية والدهرية وكانت دعائهم بالبصرة فسافر اليها نيفا وعشرين مرة وفضهم بالدلة الباهرة وبلغ في الكلام الى انه كان المشار اليه بين الانام واقتفى به تلامذته الاعلام اه وفي مناقب الكردري عن خالد بن زيد العمري انه كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وجاد بن أبي حنيفة قد خصموا بالكلام الناس أي الزموا المخالفين وهم أئمة العلم وعن الامام أبي عبد الله الصمري ان الامام أبا حنيفة كان متكلم هذه الامة في زمانه وفقههم في الحلال والحرام وقد علم مما تقدم ان هذه الكتب من تأليف الامام نفسه والصحيح ان هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالي الامام التي أملاها على أصحابه كحماد وأبي يوسف وأبي مطيع الحكم ابن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي ففهم الذين قاموا بجمعها وتلقاها عنهم جماعة من الأئمة كسهميل بن جاد ومحمد بن مقاتل الرازي ومحمد بن سماعة ونصير بن يحيى البلخي وشداد بن الحكم وغيرهم الى ان وصلت بالاسناد الصحيح الى الامام أبي منصور الماتريدي فن عزاهن الى الامام صح لكون تلك المسائل من املائه ومن عزاهن الى أبي مطيع البلخي وأ غيره ممن هو في طبقته أو ممن هو بعدهم صح لكونها من جمعه ونظير ذلك المسند المنسوب للامام الشافعي فانه من تخرج به أبي عمر ومحمد بن جعفر ابن محمد بن مطر النيسابوري ولا يابى العباس الاصم من أصول الشافعي ونحن نذكر لك من نقل من هذه الكتب واعتمدها في ذلك نفع الاسلام على بن محمد البردوي قد ذكر في أول أصوله جملة من الفقهاء الاكبر وكتاب العالم والرسالة وذكر بعض مسائل الكتب المذكورة في كل من شروح الكافي لحسام الدين السغني والشامل للقوام الاتقاني والشافعي لجلال الدين الكولاني وبيان الاصول للقوام السكاسكي والبرهان للنجاري والكشف لعلاء الدين النجاري والتقرير لأكمل الدين الباري وذكر الرسالة بتمامها في أوخر خزنة الاكمل للهمداني وذكرها الامام الناطقي في الاجناس وذكر كثير من مسائل كتاب العالم في المناقب للامام نجم الدين النسفي وللخوارزمي والكشف لابي محمد الحارثي الحافظ وبعضها في نكاح أهل الكتاب في المحيط البرهاني وذكر بعض مسائل الفقه الاكبر شيخ الاسلام محمد بن الياس في فتاويه وابن الهمام في المسامرة وذكر بعض مسائل الفقه الاوسط الامام أبو المعين النسفي في التبصرة في فصل التقليد وغيره ونور الدين البخاري في الكفاية في فصل التنزيه وحافظ الدين النسفي في الاعتماد شرح العمدة وكشف المنار والناطقي في الاجناس والقاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد وأبو جراح الناصري في البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوي وأبو المحاسن محمود القونوي في شرحها أيضا وشرحها الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني شرحا نفيسا وذكر الوصية بتمامها الامام صارم المصري في نظم الجمان ومن المتأخرين القاضي تقي الدين التميمي في الطبقات السنية والقاضي أبو الفضل محمد بن الشحنة الحلبي في أوائل شرح الهداية وذكر بعض مسائلها ابن الهمام في المسامرة وشرحها الشيخ أكمل الدين الباري فقد ذكر جملا من مسائل الكتب الخمسة منقولا عنها في نحو ثلاثين كتابا من كتب الأئمة وهذا القدر كاف في تلقى الامة لها بالقبول والله أعلم

\* (الفصل الخامس) قال السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان لكل علم موضوعا ومبادئ ومسائل اذ هي تنوعت العلوم وتمايزت في الفهوم ثم من المعلوم ان الناطقين في هذا الشأن أعنى علم التوحيد والباحثين عنه على قسمين فمنهم من نظر نظرا عاما في المعلوم من حيث هو معلوم وان كان المقصود أولا بالذات العلم بواجب الوجود ومنهم من نظر نظرا خاصا وذلك فيما يجب لله ويستحيل عليه ويجوز في أفعاله وما يوصل الى ذلك اجمالا وتفصيلا والعلم الحاصل من الاول هو المسمى بعلم الكلام والثاني يسمى بعلم العقائد



وهذا مندرج تحت الأول اندراج الاخص تحت الاعم ولذلك كانت المطالب التي نحصل من الاول أكثر  
لشمولها الشؤن الواجب وأحوال الممكن ولذلك حدها العلم بأنه الباحث عن أحوال الواجب وأحوال  
الممكنات من حيث المبدأ أو المعاد وما يعم قصد التحقيق وأما الثاني فلا يحصل منه إلا ما عبادنا باعتقاده فقط كما  
في هذه العقيدة بمعنى عقيدة ابن الحاجب والنسفية واللمع وغيرها ويدل على هذا ما اقتصر عليه من ينكر  
طريق الكلام كما هو طريق الفقهاء والمحدثين وغيرهم حيث اقتصر وأعلى تحصيل العقائد من غير نظر  
في العالم بنظر المتكلم بل اقتصر وأعلى المبادئ السمجية وما قرب من المبادئ العقلية ولذلك يجد هذا العلم بأنه  
العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني فعن قاطع يخرج التقليد وعقلي  
يدخل المتكلم وسمعي يدخل المحدث ووجداني يدخل الصوفي وما حده المحقق سعد الدين الكلام حيث  
قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية فحده باعتبار المقصود منه والافهو مشكل لا مكان  
ورود منع الجسيع وإذا تقرر هذا فنقول لا يكفي في معرفة موضوع هذا العلم أعني علم العقائد ومسائله ومبادئه  
معرفة موضوع الكلام ومسائله ومبادئه فلا بد من التعرض لذلك بخصوصه فموضوع علم العقائد ذات  
الواجب إذا الناظر في علم العقائد يبحث عن لواحق الواجب الذاتية أعني صفاته وأفعاله وكل ما يبحث في علم  
عن لواحقه الذاتية فهو موضوع لذلك العلم لا يقال موضوع العلم لا يتبين وجوده في ذلك العلم بل في علم آخر  
ومن المعلوم ان العلم بوجود الصانع يتبين في هذا العلم فكيف يكون هذا موضوعه لا نأقول نمنع ان موضوع  
كل علم انما يتبين وجوده في غيره ولئن سلمنا ذلك فممنع ان صانع العالم يتبين وجوده في هذا العلم بل وجوده  
بديهي والمذكور انما هو على جهة التنبيه قال تعالى في الله شك وهذا قال جماعة من المحققين كابن  
البناع في مراسيمه وأنه مبين في علم آخر وهو علم الكلام الذي هو أوسع وأشمل كانه ينفع عليه وأما مسائله  
فشكل ما جعل الشرع العلم به إيماناً والجهل به كفرًا وابتداعاً وأما مبادئه فالقواطع العقلية والسمجية  
والادراكات الوجدانية والحسية

\*(الفصل السادس)\* اعلم انه قد اصاب طم أهل هذا الفن على ألفاظ فيما بينهم فلا بد في ابتداء التعليم من  
تعلمها ولندكر هنا مشاهيرها فنحن العالم وهو ما نصب علماء على العلم بصانعه مأخوذ من العلم بمعنى العلامة فن  
ثم تعددت العوالم فيقال عالم الانسان وعالم الجن وعالم الملائكة وغيرهم كانه عليه صاحب الكشف ولما  
كان منشأ التسمية في الجميع العلامة وكانت في مجموع العوالم أجلي وأوضح خص المتكلمون العالم بحملته  
بما سوى واجب الوجود تغليباً واقتصاراً لانه تعالى يعلم به من حيث أسمائه وصفاته وينقسم العالم  
أيضاً على قسمين كبير وهو الفلك وما حواه من جوهر وعرض وصغير وهو الانسان لانه مخلوق على هيئة  
العالم الكبير وأوجد الله فيه كل ما أوجده في العالم الكبير ومنها الجوهر وهو يمكن قائم بنفسه هذا عند  
المسكلمين وينقسم الى قسمين فرد وهو لا ينقسم حساً ولا وهماً ولا عقلاً وجسم وأقل ما تركب منه  
الجسم جوهران وقيل الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لافي موضوع وهو منحصر في خمسة  
هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل لانه اما ان يكون مجرداً أولاً والاوّل ما لا يتعلق بالبدن تعاق تدبير  
وتصرف أو يتعلق والاوّل العقل والثاني النفس وغير المجرد ما مركب أولاً والاوّل الجسم والثاني اما حال  
أو محل الاوّل الصورة والثاني الهيولى وتسمى الحقيقة فالجوهر ينقسم الى بسيط روحاني كالقول  
والنفوس المجردة الى بسيط جسماني كالعناصر والى مركب في العقل دون الخارج كالمهيات الجوهرية  
المركبة من الجنس والفصل والى مركب منهما كالمولدات والممكن ما لا يقتضى وجوداً ولا عدماً لذاته  
والممكن بالذات ما يقتضى لذاته عدمه والقائم بنفسه هو ما يكون تحيزه بنفسه غير تابع في تحيزه لتحيز  
شيء آخر وقد يقال القائم بنفسه ما استغنى بذاته عن محل يقوم به ومنها العرض وهو في مقابلة الجوهر هو  
الممكن القائم بغيره ومعنى القائم بالغير هو ان يكون تابعاً في تحيزه لتحيز غيره ومن ثم امكن قيام العرض

بالعرض عند المشكك وقد يقال القيام بالغير هو الاختصاص الناعت وهذا التعريف أولى لشموله قيام  
الصفات الازلية دون الاول اذ هو مختص بالمحدث الجسماني والعرض ينقسم عند المشككين الى أحد  
وعشرين نوعا وعند بعضهم ثلاثة وعشرين أو أربعة وعشرين على خلاف في ذلك راجع في محله  
\*(الفصل السابع)\* اعلم ان الكتب الموضوعة في هذا الفن الذي هو علم العقائد على قسمين منهم من  
يظهرها من ذكر الادلة بالكلية كما فعل النسفي وابن الحاجب والمصنف في هذه العقيدة المختصرة المذكورة  
هنا وكذا في الاربعين والعز بن عبد السلام وغيرهم ومنهم من يقتضب الادلة اقتضابا كما فعل امام الحرمين  
في الجمع وابن القشيري في التذكرة الشرقية والمصنف في الرسالة القدسية وهي التي بعد هذه المختصرة  
وغيرهم والاولون ذكروا المعتقدات وأهملوها من الادلة ونهوا على انه لا بد من تحصيلها بالقاطع وتركوها  
قابلة للجميع حتى يمكن تبيينها بأي طريق من الطرق الثلاثة التي هي طريقة أهل الحديث وطريقة  
أهل النظر الشاملة للاشاعة والماتريدية وطريقة أهل التصوف وهذه العقيدة المختصرة التي قدمها  
المصنف في هذا الكتاب وأهمل فيها الادلة بالكلية تعريضا بذلك فلنشرحها على الطرق الثلاث بحسب  
الامكان ولكن فلتعلم ان الوجدان الالهي حصول العلم به قاصر على واجده فلا يمكن تعليمه ولكن ننبه  
عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ومن أجل ان هذه العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة  
نقتصر على ما بينهم من المتفق فيه والمختلف ولا نتعرض لخلاف غيرهم اذ هم خارجون عن الجماعة ولان  
ذكرهم يمنع المقتصر ويشوش على المقصود به تمت المقدمة بما فيها ونرجع الى المقصود من كلام المصنف  
ونقول قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر في كتاب التبيين سمعت الشيخ الفقيه الامام سعد بن علي بن أبي  
القاسم ابن أبي هريرة الاسطرابي الصوفي الشافعي بدمشق قال سمعت الامام الاوحد زين القراء جمال  
الحرم أبا الفتح عامر بن نجاشي عامر الساري بمكة حرسها الله تعالى يقول دخلت المسجد الحرام يوم الاحد فيها  
بين الظهر والعصر الرابع عشر من شوال سنة خمس وأربعين وخمس مائة وكان في نوع تكسر ودوران رأس  
بحيث اني لأقدر ان أقف أو أجلس لشدة ما في فكنت أطلب موضعاً أسترج فيه ساعة على جنبتي فرأيت  
باب بيت الجماعة للرباط الرامشي عند باب العروة مفتوحاً مقصده ودخلت فيه ووقعت على جنبتي الايمن  
بجاء الكعبة المشرفة مفترشاً يدي تحت خدي لكي لا يأخذني النوم فتقض طهارتي فاذا رجلاً من أهل  
البدعة معروف بهاجاء ونشر مصلاه على باب ذلك البيت وأخرج لويحاً من جيبه أظنه كان من الحجرة وعليه  
كتابة قبله ووضعه بين يديه وصلى صلاة طويلة من سلاطيديه فيها على عادتهم وكان يسجد على ذلك اللوح  
في كل مرة واذا فرغ من صلاته سجد عليه وأطال فيه وكان يعمل خده من الجانبين عليه ويتضرع في  
الدعاء ثم رفع رأسه وقبله ووضعه على عينيه ثم قبله ثانياً وأدخله في جيبه كما كان قال فلما رأيت ذلك  
كروته واستوحشت ذلك وقلت في نفسي ليت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حياً فيها بيننا لخيرهم  
بسوء صنعهم وما هم عليه من البدعة ومع هذا التفكر كنت أطرده النوم عن نفسي كي لا يأخذني فتفسد  
طهارتي فبينما أنا كذلك اذ طرأ على النعاس وغلبني فبكائي بين اليقظة والنوم فرأيت عرساً واسعة  
فيها ناس كثيرون واقفون وفي يد كل واحد منهم كتاب مجلد تحلق كلهم على شخص فسألت الناس عن  
حاله وعن في الحلقة قالوا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وهؤلاء أصحاب المذاهب يريدون ان يقرروا  
مذاهبهم واعتقادهم من كتبهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويصنعوها عليه قال فبينما أنا أنظر الى  
القوم اذ جاء واحد من أهل الحلقة ويده كتاب قيل ان هذا هو الشافعي رضي الله عنه فدخل في وسط  
الحلقة وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم قال فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في جلاله وكماله متلبساً  
بالثياب البيض المغسولة النظيفة من العمامة والقميص وسائر الثياب على زي أهل التصوف فرد  
عليه الجواب ورحب به وقرأ الشافعي بين يديه وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده عليه وبعد ذلك

جاء شخص آخر قبل هو أبو حنيفة رضي الله عنه ويده كتاب فسلم وقعد يجنب الشافعي وقرأ من الكتاب مذهبه واعتاده ثم أتى بعده كل صاحب مذهب إلى أن لم يبق إلا القليل وكل من يقرأ يقعد يجنب الآخر فلما فرغوا إذا واحد من المبتدعة الملقبة بالرافضة قد جاء وفي يده كتاب يس غير مجلدة فيها ذكر عقائدهم الباطلة وهم أن يدخل الحلقة يقرؤها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج إليه واحد ممن كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وزججه وأخذ الكتاب يس من يده ورى به إلى خارج الحلقة وطرده وأهانته قال فلما رأيت القوم قد فرغوا وما بقي أحد يقرأ عليه شيئاً تقدمت قليلاً وكان في يدي كتاب مجلد فناديت وقلت يا رسول الله هذا الكتاب معتقدي ومعتقد أهل السنة لو أذنت لي حتى أقرأه عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وايش ذلك قلت يا رسول الله هو قواعد العقائد الذي صنعه الغزالي فأذنت لي في القراءة قال فقعدت وابتدأت (بسم الله الرحمن الرحيم)

\* (كتاب قواعد العقائد \* وفيه أربعة فصول) \*

\* (الفصل الأول \* في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلتي الشهادة التي هي أحد مباني الإسلام فنقول وبالله التوفيق الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد) وذكر أنه قرأ الخطبة والعقيدة حتى وصل إلى قول الغزالي في العقيدة وأنه تعالى بعث النبي الأمي محمداً صلى الله عليه وسلم إلى كافة العرب والعجم والانس والجن قال فلما بلغت إلى هذا رأيت البشاشة والبشر في وجهه صلى الله عليه وسلم قال فالتفت إلى وقال أين الغزالي فاذا بالغزالي كأنه واقف على الخافضة بين يديه فقال ها أنا ذا يا رسول الله وتقدم وسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد عليه الجواب وناولته يده العزيزة والغزالي يقبل يده ويضع خديه عليها تبركاً به ويده العزيزة المباركة ثم قعد قال فسأرت رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر استبشاراً بقراءة أحد مثل ما كان يقرأ علي عليه قواعد العقائد ثم انتهت من النوم وعلى عيني أثر الدمع مما رأيت من تلك الأحوال والمشاهدات والكرامات فانها كانت نعمة جسيمة من الله تعالى سيما في آخر الزمان مع كثرة الاهواء فنسأل الله تعالى أن يشبنا على عقيدة أهل الحق وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم اه قوله في ترجمة أي بيان عقيدة وهي فعيلة من العقد هو الربط لغة ثم نقل لتصميم القلب على ادراك تصوري أو تصديقي والمراد بالعقيدة هنا هو ما يدين الانسان به واعتقده كذا عقد عليه قلبه وضميره وأهل السنة تقدم المراد بهم وأصل السنة الطريقة والمراد هنا طريقته صلى الله عليه وسلم خاصة وكلتا الشهادة هي لاله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي أحد مباني الإسلام اشارة إلى حديث بنى الإسلام على خمس فذكر شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وقد تقدم الحديث وما فيه مفصلاً في كتاب العلم وانما اقتصر على هاتين الكلمتين لاشتمالهما على جميع مسائل التوحيد كما أشار له السنوسي وغيره وتفصيل ذلك أن معنى لاله الا الله لا مستغنى عن كل ما سواه ومقتضى اليه كل ما عداه الا الله ومعنى الألوهية استغناء الاله عن كل ما سواه واقتضى كل ما عداه اليه فدخل تحت الاستغناء ثمانية وعشرون عقيدة الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للعوادث والقيام بالنفس وجوب السمع له والبصر والكلام ولوازمها وهي كونه سمعياً بصيراً متكاملماً وتنزهه عن الغرض في أفعاله وأحكامه وعن وجوب شيء عليه فعله وتركه وعن كون شيء من الممكنات يؤثر بقوة أودعها الله فيه واضدادها فحملت ثمانية وعشرون عقيدة ودخل تحت الافتقار اثنان وعشرون عقيدة الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم ولوازمها وهي كونه حياً وقادراً ومريداً وعالم بالوحدانية وحدوث العالم بأسره وان لا تأثير لشيء من الكائنات في أثرها بالطبيع واضدادها فحملت اثنان وعشرون عقيدة ودخل تحت قولنا محمد رسول الله اثنتا عشرة عقيدة وجوب الصدق للرسول والانبياء والامانة والتبليغ واضدادها والايمان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وجواز وقوع

\* (بسم الله الرحمن الرحيم)  
\* (كتاب قواعد العقائد  
وفيه أربعة فصول)  
(الفصل الأول) في ترجمة  
عقيدة أهل السنة في كلتي  
الشهادة التي هي أحد  
مباني الإسلام فنقول  
وبالله التوفيق الحمد لله  
المبدئ المعيد الفعال لما  
يريد

الاعراض البشرية عليهم وعدم وقوعها فقد ظهر لك أن قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله تتضمن اثنتين وستين عقيدة منها خسون عقيدة تحت لاله الا الله واثنتا عشرة عقيدة تحت محمد رسول الله كذا أملاه شيخ مشايخنا الشيخ على الطولوني المحدث من تفر بر شيوخه سيدى على الجزائرى المغربى الخنفى رحمه الله تعالى قوله وبالله التوفيق قال أبو البقاء هو الهداية الى وفق الشئ وقدره وما وافقه وقال غيره هو جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبه ويرضاه وقوله المبدئ المعيد قال المصنف فى شرح أسماء الله الحسنى معناه الموجد ليكن اليجاد اذا لم يكن مسبوقا بمثله سمي ابداء واذا كان مسبوقا بمثله سمي اعادة والله تعالى بدأ خلق الناس ثم هو الذى يحشرهم والاشياء كلها منه بدت واليه تعود وبه بدت وبه تعود اه وقال أبو منصور البغدادي أجمع المسلمون على أن الله عز وجل هو المبدئ المعيد يبدأ الخلق ثم يعيده واختلفوا فى تأويل ذلك فقال الجمهور يبدأ الخلق بايجاده أولا على غير مثال سبق ويعيده بعد افئائه اياه كما كان قبل الفناء ومنهم من قال يبدأ الابدان ويعيدها تارة بعد تارة فوكيدا للحمية الفعال لما يريد أى لا يمنع عليه مراد من أفعاله وأفعال غيره وقال الفعال معناه يفعل ما يريد على ما يراه لا يعترض عليه أحد ولا يغلبه غالب فيدخل أوليائه الجنة لا يمنع ممانع ويدخل أعداءه النار لا ينصرهم منه ناصر ويهمل العصاة على ما يشاء الى أن يجازيهم ويعاقل بعضهم بالعقوبة اذا شاء فهو يفعل ما يريد (ذى العرش) أى خالقه ومالكه والعرش الجسم المحيط بسائر الاجسام سمي به لارتفاعه وقيل هو الفلك الاعلى والكبرى فلك الكواكب وورد فى الحديث ما السموات السبع والارضون السبع فى جنب الكرى الا حلقة ملقاة فى أرض فلاة والكبرى عند العرش كذلك وقال الراغب عرش الله مما لا يعلم البشر الا بالاسم وقال غيره العرش فى الاصل سر الملك فعبر به عن ملكوت ربنا لانه ملك الملوكة واليه يشير قول البضاوى وقيل المراد بالعرش الملك (المجيد) يحتمل أن يكون صفة للعرش ومجسده علوه وعظمته أو صفة لله تعالى أى العظيم فى ذاته وصفاته فانه واجب الوجود قام بالقدرة والحكمة ونقل مكنى عن بعض انكار أن يكون المجيد نعتا للعرش لانه من صفات الله وهو ممنوع فان العرش قد وصف بالكريم فى آخر المؤمنين (والبطش الشديد) معطوف على ما قبله والبطش أخذ بعنف وصوله ومعنى شدة بطشه مضاعفة عنفه وهكذا فسر قوله تعالى ان بطش ربك لشديد فقال مضاعف عنفه وقال السمين ويقال هو سرعة الانتقام وعدم التؤدة فى العفو وقوله ان بطش ربك لشديد تنبيه على انه سريع الانتقام كما صرح به فى غير موضع ولم يكفه ان ذكره باللفظ البطش حتى وصفه بالشدة وفى هذه الجمل إشارة الى أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وانه تعالى لا يجب عليه شئ لانها دالة على أنه يفعل ما يريد (الهادى) أى المرشد فيقال هداية هداية اذا أرشده (صفوة العبيد) أى خلاصتهم اسم من الاصطفاء وهو الاختيار والعبيد جميع العبيد (الى المنهج) بفتح الميم وسكون النون بالطريق الواضح وكذلك المنهاج والمنهج وقد نصح الطريق من حد منع فهو جاد وضع واستبان وأنهج بالالف مثله (الرشيد) أى المستقيم المصلح (والسالك السديد) من السداد وهو كل ما ساد به الخلل والمراد هنا الاستقامة فهو يرجع الى معنى الرشيد (المنعم عليهم) أى على العبيد (بعد شهادة التوحيد) الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة وقد يعبر بها عن الاقرار والبيان والحكم والاعلام والتوحيد مصدر وحد اذا وقع نسبة الواحد الى موضوعه (بحراسة) أى حفظ وصيانة (عقائدهم) التى عقدوا عليها القلوب والضمائر (عن ظلمات) أى شبهات (التشكيك والترديد) أى ايقاع الشك والتردد فيها وتصميم القلب على ادراك تصورى أو تصديق والتصديق علم ان كان حزما ومطابقا عن موجب وجهل ان لم يطابق واعتقاد ان طابق لغير موجب ويسمى تقليدا وظن ان لم يحزم بها وكان راجحا (السائق لهم) بمحض عنايته (الى اتباع) طريقة (رسوله) وحبيبه (المصطفى)

اذى لعرش المجيد والبطش  
الشديد الهادى صفوة  
العبيد الى المنهج الرشيد  
والسالك السديد المنعم  
عليهم بعد شهادة التوحيد  
بحراسة عقائدهم عن  
ظلمات التشكيك والترديد  
السالك بهم الى اتباع رسوله  
المصطفى



المختار صلى الله عليه وسلم (واقفاه) أى اتباع (أثار صحبه) جمع صاحب كركب وراكب وهم الذين  
تشرّفوا بمشاهدة وجهه وتلقى الأحكام عنه (الأكرمين المكرمين) أى المعظمين المجليين المفضلين  
(بالتأييد) الإلهي (والتسديد) أى موافقة الصواب (المتجلي لهم) أى الظاهر لهم ومنه قوله تعالى فلما  
تجلى ربه أى ظهر أمره (فى ذاته) أى نفسه وعينه وهذا اللفظ ليس من كلام العرب إنما يستعمله  
المتكلمون فيقولون ذات الشيء بالمعنى الذى ذكرناه ويستعملونه مفردا ومضافا لظاهر تارة ومضمرا  
أخرى وينكرونه مقطوعا عن الإضافة ومعرفة ومعرفا بأل فيقولون ذاتك وذات من الذوات فيجرونه  
مجرى النفس بضمه عليه الراغب (وأفعاله) الإبداعية (بمحاسن أوصافه) جمع وصف هو والنعمة مترادفان  
وبعضهم جعل النعمة أخص منه فلا يقال نعت الأفعاليها هو محقق بخلاف الوصف والظاهر الأول  
والمحاسن جمع حسن على غير قياس (التي لا يدركها) أدرا كما ينبغي ويليق (الامن) كان له قلب  
واع متيقظ لتلقى أسرار تلك المحاسن بالانكشاف ثم (ألقى السمع) وأصغى (وهو شهيد) حاضر القلب وفى هذا  
السياق ومن صريح إلى أنه لا يحيط بخلق حق حقيقة ذات الخالق الإباحية والدهشة وأما اتساع المعرفة  
والادراك فأنما يكون فى معرفة أسمائه وصفاته وكل يعطى على قدر مقامه واجتهاده فتفاوت المراتب  
أنما هو فى معرفة الأسماء والصفات فتأمل (المعرف إياهم فى ذاته) تعريفا لا بشوبه شك ولا تردد  
(أنه) جل وعز (واحد) أكثر العلماء أن الواحد والاحد بمعنى واحد وقال الأزهرى الفرق بين الواحد  
والاحد فى صفاته تعالى أن الاحد بنى لثبتي ما يذكر معه العدد والواحد اسم لفتح العدد وتقول ما أتانى  
منهم واحد وجاءنى منهم واحد والواحد بنى لانقطاع النظير وعوز المثل وقال بعضهم الواحد فى الحقيقة  
هو الشيء الذى لا جزء له ألبيته ثم يطلق فى كل موجود حتى أنه ما من عدد إلا ويصغى وصفه به فيقال عشرة  
واحدة ومائة واحدة وقال الراغب الواحد لفظ مشترك يستعمل فى ستة أوجه الأول ما كان واحداً فى  
الجنس أوفى النوع كقولنا الإنسان والفرس واحد والجنس وزيد وعمرو واحد فى النوع الثانى ما كان  
واحداً بالاتصال أمان حيث الخلق كقولنا شخص واحد وأمان حيث الصناعة كقولنا حرفه واحدة  
الثالث ما كان واحد لعدم نظيره أما فى الخلقة كقولنا الشمس واحدة وأمانى دعوى الفضيلة كقولنا  
فلان واحد دهره مثل نسج وحده الرابع ما كان واحداً لامتناع التجزئ فيه أما لصغره كالهباء وأما  
لصلابته كالإمام الخامس للمبدأ أما المبدأ الأعداد كقولنا واحد اثنان أولبدأ الخط كقولنا النقطة  
الواحدة والوحدة فى كلها عارضة قال وإذا وصف الله تعالى به فعمه أنه لا يجزئ عليه التجزئ ولا التكثر  
وقال المصنف فى المقصد الاسنى الواحد هو الذى لا يتجزأ ولا يتثنى أما الذى لا يتجزأ فكما الجوهر الواحد  
الذى لا ينقسم فيقال أنه واحد بمعنى أنه لا جزء له وكذلك النقطة لا جزء لها والله تعالى واحد بمعنى أنه  
يستحيل تعدد الانقسام فى ذاته وأما الذى لا يتثنى فهو الذى لا نظير له كالشمس مثلاً فانها وإن كانت  
قابلة للانقسام بالفعل بتجزئة فى ذاتها لانها من قبيل الأجسام فهى لا نظير لها إلا أنه يمكن أن يكون  
لها نظير فان كان فى الوجود موجود منفرد ويتوحد بخصوص وجوده تفرداً أو وحدة (لا شريك له)  
أى لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلاً فهو الواحد المطلق أزلاً وأبداً والعبد إنما يكون واحداً إذا لم  
يكن له فى أبناء جنسه نظير فى خصلة من خصال الخير وذلك بالإضافة إلى أبناء جنسه وبالإضافة إلى  
الوقت إذ يمكن أن يظهر فى وقت آخر مثله وبالإضافة إلى بعض الخصال دون الجميع فلا وحدة على  
الاطلاق إلا الله عز وجل اه وذكر الشيخ أبو منصور البغدادى فى الفرق بين الواحد والاحد أقوالاً  
منها قد تقدم ذكرها آنفاً ومنها ما لم يذكر فى ذلك قال بعض المتكلمين أنه واحد فى ذاته أحد فى  
صفاته وقال آخرون أنه واحد بلا كيف أحد بلا حيث وقال آخرون وصفه بأنه الواحد يدل على  
أوليته وأزليته لأن الواحد فى العدد أول الأعداد والاحد فى ذاته إشارة إلى توحده فى صفاته وقال

واقفاه آثار صحبه الأكرمين  
المكرمين بالتأييد  
والتسديد المتجلي لهم فى  
ذاته وأفعاله بمحاسن أوصافه  
التي لا يدركها الا من ألقى  
السمع وهو شهيد المعرفة  
إياهم أنه فى ذاته واحد  
لا شريك له

آخرون انه واحد بلا شريك في الصنع لانفراده بالخلق والاختراع ولذلك قال الله تعالى أم جعلوا لله شركاء خلقوا فتخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار أحد بنى الابتداء والانتهاء والتشبيه عنه لقوله تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فلما نفى الشرك من الصنع والاختراع وصف نفسه بانه واحد ولم ينفى عن نفسه الابتداء والانتهاء ونفى التشبيه وصف نفسه بانه أحد (فرد لامثله) يطلق الفرد في أوصافه تعالى ورايه انه يخالف الاشياء كلها في الازدواج المنبئ عليه بقوله ومن كل شيء خلقنا زوجين و قيل هو المستغنى عن كل شيء المنبئ عليه بقوله ان الله لغنى عن العالمين واذا قيل انه منفرد بوجدانيته فعنه انه مستغنى عن كل تركيب وازدواج تنبئها على انه بخلاف كل موجود والمثلية عبارة عن المشابهة لغيره في معنى من المعاني أى معنى كان وهو أعم الالفاظ الموضوعه للمشابهة وسيأتى لذلك مزيد تحقيق \* (تنبيه) \* قال أبو منصور البغدادي قد أجمعت الامة على اطلاق اسم الفرد على الله تعالى وخالفهم عباد بن سليمان الصيرى من المعتزلة فانه زعم انه لا يجوز تسميته تعالى به وقال انما يصح اطلاق لفظ الفرد على الواحد الذي يجوز أن يكون له زوج لانهم يقولون في العدد فرد وزوج وقد أجمعت الامة قبل ظهور عباد على اطلاق هذا الاسم عليه في قولهم يا واحد يا فرد فلا اعتبار بخلاف المبتدع الضال لاهل الاجماع مع صحة معناه فيه لان الفرد هو الذى لا يتنصف والله سبحانه وتعالى ليس له نصف ولا شيء من الاجزاء والابعض ويلزم على قوله المتقدم أن لا يسموا الاله واحدا لان الحساب قروا الواحد بالاثنتين وأكثر منه فقالوا واحد واثنان كما قالوا فرد وزوج (صمد لا ضده) قيل في الصمد ثلاثة أقوال أحدها انه الذى لا يطعم روى ذلك عن الاعمش واستدل بقوله عز وجل وهو يطعم ولا يطعم وفي ذلك ابطال قول من زعم من النصارى ان عيسى عليه الصلاة والسلام اله وقال الله تعالى في عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام كأنيا كالأب الطعام فبين ذلك أن الذى يأكل ويشرب لا يكون الها وفي ذلك دلالة على أن كل محتاج الى شيء فهو فقير الاله هو الغنى عما سواه والقول الثانى أن الصمد هو الذى لا جوف له قاله السدى ففيه ابطال قول المشبهة من اليهود والنصارى الذين زعموا أن معبودهم صورة مجوفة وقالوا نصفه الاعلى مخوف ونصفه الاسفل مصمد كما ذهب اليه هشام وسالم فاخبر الله انه صمد ليس له جوف ولا صورة ولا تركيب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والقول الثالث ما ذهب اليه اهل اللغة بـالاختلاف أن الصمد السيد الذى انتهى اليه السؤدد والمعمود فى النوائب الذى يصمد اليه فيها وقيل هو السيد الذى صمد له كل شيء أى قصد قصده وتأويل صمود الاشياء لله تعالى دلالة كل شيء عليه بانه الصانع الاحد القديم الماحد من عرفه قصده بالرضا اليه والرهبة منه واقتصر المصنف فى المقصد الاسنى من معانيه على الذى يصمد اليه فى الخواج ويقصد اليه فى الرغائب اذ ينتهى اليه منتهى السؤدد ثم قال من جعله الله مقصدا لعباده فى مهمات دينهم ودنياهم وأجرى على لسانه ويده حوائج خلقه فقد أنعم عليه بحظ من معنى الوصف لكن الصمد المطلق هو الذى يقصد اليه فى جميع الخواج وهو الله سبحانه وتعالى اه وقال الشيخ الاكبر فى حقائق الاسماء الصمد هو الذى يلجأ ويقصد اليه فى الخواج والنوائب فصمدية الحق من حيث انه مامن شيء الاعنده خزائنه والخزائن غير متناهية لكن أقسام كلياتها ترجع الى الغنولية والسقلية والغيبية والشهادية والثبوتية والوجودية وكلها عند الحق ومطابقتها بيده يفصحها لمن شاء اذا شاء بما شاء ثم أطال الكلام وقال ولما كانت الكفايات والافتقار موزعة على أفراد أشخاص خزائن الوجود فكل عين من أعيان الموجود حظ من الصمدية فيما لا يظهر الابه ولذلك نمينا ان صمد فى صلاتنا الى الشجرة صمدا وهو اشارة الى الغيرة الالهية وانه لا ينبغي للعبد أن يصمد صمدا الا الى الصمد المطلق عز سلطانه اه بقى هنا شيء أشار له أبو منصور البغدادي وهو انه ان كان الصمد بمعنى السيد الذى انتهى اليه

فرد لامثله صمد لا ضده

السودد فيكون من صفات الذات وان كان بمعنى من يسمد اليه في النواصب كان من صفاته الفعلية وإذا قلنا انه الذي لا جوف له والذي لا يطعم كان من صفاته الازلية التي استحقها بنفسه وكان في الازل صمدا على هذا التأويل (منفرد لاندله) الانفراد والتفرد والفردية شيء واحد وليس المطاوعة في الانفراد مراداً هكذا هو في بعض النسخ وفي بعضها متفرد بالتاء الفوقية وهو الصحيح لان المنفرد بانون قد منع اطلاقه عليه سبحانه الامام أبو منصور البغدادي قال وقد نطق الكتاب والسنة بأنه تعالى واحد وفي معناه المتوحد والمنفرد ولذلك قال أصحابنا ان الاله متفرد بالالهية متوحد بالفردانية اه والذد بالكسر هو المثل المساوي وقيل هو أخص من المثل فان الذد هو المشارك للشيء في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال في أي مشارك كان وكل ند مثل وليس كل مثل ندا وقيل لا يقال الاله مثل الخالف المتساوي وقيل هو بمعنى المثل من غير عموم ولا خصوص وهذا أولى لان المطالب النهي عن ان يجعل لله تعالى مثلاً على الاطلاق لانه لا يلزم من النهي عن الاخص النهي عن الاعم وقيل الذد هو النظير وقيل الضد قاله أبو عبيدة وهو ليس كذلك بدليل قولهم ليس لله ند ولا ضد وقال في تفسيره انه نفى ما يسد مسده ونفى ما ينافيه فدل ذلك على انهما غيران وقيل الذد الاشتراك في الجوهر والضد هو ان يعقب الشياطين المتنافيان على جنس واحد والله تعالى منزّه عن أن يكون له جوهر فاذا لا ضده (قديم لا أول له) اشتهر وصف البارئ تعالى بالقديم في عبارات المتكلمين ولم يرد في شيء من القرآن والآثار الصحيحة وصفه تعالى به لكنه قد ورد في بعض الادعية وأحسبها مأثورة يا قديم الاحسان قاله الراغب قلت قد أجمعت الامة على وصفه تعالى به وورد ذكره في بعض الاخبار التي ذكرت فيها الاسماء الحسنى ودل عليه من القرآن قوله عز وجل وما نحن بمسبوقين والخبر الذي ورد فيه ذكره هو ما أخبر به الشيخ المسند الجليل عمر بن أحمد بن عقيل اجازة عن الامام الحافظ عبد الله بن سالم البصري أخبرنا محمد بن علاء الدين أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا عبد الله بن يوسف أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن محمد أخبرنا عبد الوهاب ابن علي بن عبد الكافي أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن ابراهيم البردوي قراءة عليه وأنا اسمع بقاسيون أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي أخبرنا أبو القاسم عبد الواحد بن أبي المطر الصيدلاني اجازة أخبرنا أبو سعد اسمعيل بن أحمد بن عبد الملك النيسابوري أخبرنا أبو الرجا خلف بن عمر بن عبد العزيز الفارسي حدثنا الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي أخبرنا أبو عمرو محمد بن جعفر بن مطر حدثنا عبد الله بن زيدان البجلي بالكوفة حدثنا محمد بن عمرو بن الوليد الكندي حدثنا خالد بن مخلد حدثنا عبد العزيز بن حصين حدثني أيوب السخيتاني وهشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها كلها دخل الجنة فسألتها وذكروا فيها بعد الفتح القديم الوتر الفاخر الرازي واختلف في وصفه بأنه قديم فمنهم من قال استحقه لنفسه وبه قال أبو الحسن الأشعري فعلى هذا هو من صفة الذات ومنهم من قال انه تعالى قديم بمعنى يقوم به وهو قول عبد الله بن سعيد فيكون من أسماء الصفات الازلية القائمة به وشرح هذا القول ان الأشعري يقول ان القديم معناه المقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان أحدهما تقدم بلا ابتداء كتقدم البارئ عز وجل وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وهذا هو المراد من قول المصنف قديم لا أول له والثاني تقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز وصف القديم على الله تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا بمعنى يقوم به فلا ينكر وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كإلزام نكرو وصفها بالوجود اذ كان موجوداً لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي وهما من قدماء الاشاعرة ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهم يقولون ان الاله سبحانه قديم بمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا مجردة وزعمت المعتزلة ان الله تعالى لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالماني

منفرد لاندله وانه واحد  
قديم لا أول له

الازل بنفسه وسيأتي البحث في ذلك والرد عليهم ان شاء الله تعالى (أزلى لا بداية له) الازل استمرار الوجود في أزمنة مقدمة غير متناهية في جانب الماضي والازل ما ليس بمسبوق بالعدم ويقال ان أصله بزى منسوب الى قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا باختصار فقالوا بزى ثم أبدلت الياء ألفا للخفض فقالوا أزلى كما قالوا في الرخ المنسوب الى ذى وزن أزنى والى يثرب نصل اثرى نقله الصغاني عن بعض أهل العلم والبداية بالكسر الابتداء وهى بالياء لغة الانصار ولغة غيرهم البداءة بالهمز (مستمر الوجود لا آخر له) الوجود صفة نفسية على المشهور لا توصف بالوجود أى في الخارج ولا بالعدم أى في الذهن لانها من جهة الاحوال عند القائل بها وهى ذات على الذات كما ذهب اليه الفخر الرازى والجمهور وأما على القول بأنه عين الذات كما ذهب اليه الاشعري فجعله صفة للذات نظرا الى أنه ما توصف به في اللفظ فيقال ذات الله موجودة (أبدى لانها يهله) الابد استمرار الوجود في أزمنة ممتدة غير متناهية في الماضي وعبر عنه الراغب بأنه مدة الزمان المعتد الذي لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان فهو أخص من الزمان والابدى ما لا يكون منعدما والموجود ثلاثة أقسام لارباع لها أزلى أبدى وهو الحق سبحانه ولا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا وأبدى غير أزلى وهو الآخرة وعكسه محال اذا ما ثبت قدمه استحالة عدمه (قيوم لا انقطاع له) القيوم فيقول قلبت الواو الاولى ياء لاجل الياء قبلها ثم أدخمت الياء الاولى فيها ومعناه الحافظ القائم على كل شئ والمعطى له ما به قوامه وقال أبو عبيد هو الدائم الذى لا يزول وقيل هو القائم بأمر الخلق ولا يجوز إطلاق هذه اللفظة على غير البارئ تعالى لمافيه من المبالغة كما ذكرنا ذلك في الرحمن وغيره وقال المصنف في المقصد الاسنى لقيوم هو الذى قوامه بذاته وقيام كل شئ به وليس ذلك الا الله تعالى فان الاشياء تنقسم الى ما لا يقوم بنفسه ويفتقر الى محل كالأعراض والادوات فيقال فيها انها ليست قائمة بأنفسها وألى ما لا يحتاج الى محل فيقال قائم بنفسه كالجواهر الا أن الجوهر وان استغنى عن محل يقوم به فليس مستغنيا عن أمور لا بد منها لوجوده وتكون شرطاً في وجوده فلا يكون قائماً بنفسه لانه يحتاج الى قوامه الى وجود غيره وان لم يتحقق مع ذلك الى محل فان كان موجوداً يكتفى ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره فهو القائم بنفسه مطلقاً فان كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور للأشياء وجود ولا دوام وجود الابه فهو القيوم لان قوامه بذاته وقوام كل شئ به وليس ذلك الا الله سبحانه وتعالى ومدخل العبد في هذا الوصف بقدر استغنائه عما سواه تعالى اه وقال الشيخ الاكبر قدس سره اعلم أن طائفة من أرباب الطريقة منعت من التخلق بالقيومية وقالت انها من خصائص الحق وعند أهل الكشف هذه الصفة أحق بالتخلق والاتصاف لسهولة سرها وقيام الحقائق الكونية وظهور الاسماء الالهية بها ولما كانت القيومية من صفات الحى لذاته ونعوته استصحب القيوم الحى حيث كان وقد ثبتت الحياة لكل شئ من سريان اسم الحى فكما ان كل شئ حى فكذلك كل شئ قائم بسريان القيومية ولولا هذا السريان لما قام أعيان الممكنات لأمر الحق بقوله وقوموا لله قانتين فسرت أحكام القيومية وآثارها في الحقائق المعنوية ومراتب الشئون الغيبية وبسائط الارواح النورية وتجليات الاسماء الالهية أولاً وفي النفوس والانفاس الانسانية الكمالية الجمعية الاحاطية ثانياً وفي حقائق الحروف الرقمية واللفظية والذهنية الدالة على الحقائق المعنوية ثالثاً فلولاً لسريانها في حقائق العلوية المعنوية ما خرجت الايمان الوجودية من مكان الثبوت ولولا آثارها في الانفاس ما ظهرت صور الحروف البسيطة ولولا الحكم التأليف للحروف المشيرة للدالة ما كان لكلمات الوجودية ظهور اه وقال الامام أبو منصور البغدادى ان أخذنا القيوم من معنى القيام على النفس بأرزاقها وآجالها والجزاء على اكتسابها كان من أوصافه الشبهة من أفعاله ولم يكن من صفاته الازلية وان أخذناه من معنى الدائم كان من الازلية الذاتية لانه يكون بمعنى الباقى وبقاؤه عندنا صفة أزلية وفي صحة هذا الاسم لله تعالى فوائد منها دوام بقائه ودوام مقدوراته وقدرته عليها وإثبات

أزلى لا بداية له مستمر الوجود لا آخر له أبدى لانها يهله قيوم لا انقطاع له

قوله مقدوره الحى يتأمل في هذا الكلام وأيضاً فانه لا يوافق التقسيم الآتى فان الابدى عليه هو المستمر فيها لا يزال اه

قيامه على النفوس بما كسبت واثبات جزائه لها على اكتسابها وفي كل منها رد على المخالفين على ما سياتي  
 واطلاق المتكلمين فيه انه القائم بنفسه فانهم يريدون به استغناء عن تحمل بحله أو يقوله وقال بعض  
 أصحابنا لا قائم بنفسه في الحقيقة الا الله سبحانه وتعالى قائما بالجوهر فانه وان صرح وجوده لافي مكان فلا يصح  
 وجوده بنفسه بل هو مقتدر في وجوده الى صانعه وهو لا يقولون ان المحدثات كلها قائمة بالله تعالى على  
 معنى انه هو الموجد لها لا على معنى حلولها فيه والله عز وجل قائم بنفسه لان وجوده واجب لذاته من  
 غير موجد أو وجد به بل لم يزل موجودا ولا يزال باقيا أبدا (دائم لا انصرام له) أصل الدوام السكون وبعبارة  
 به عن البقاء فيقال الدائم هو الباقي ويكون الدوام بالضم بمعنى الدوران ولا يجوز وصف الله بالدائم الا بمعنى  
 الباقي فهو من صفاته الازلية الذاتية فأما الدائم بمعنى الساكن والدائر فاما يصح وصفه بذلك على مذهب  
 السكرامية المجسمة والمشيئة الجوارية والهشامية فان هؤلاء وصفوه بأنه جسم مماس بالعرش وأجازوا  
 وصفه بالسكون عليه والانتقال عنه والحولية وصفوه بالدوران والانتقال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا  
 والانصرام الانقطاع (لم يزل ولا يزال) هو عبارة عن القدم والبقاء قال الزنخشري في الاساس قولهم  
 كان في الازل قادرا على علمه أزلي وله الازلية مصنوع لا من كلامهم وكأنيهم نظروا الى لفظ لم يزل  
 (موصوفاً بنوع الجلال) أشار به الى الصفات السلبية وهي سابط ما يستحيل ويمتنع لقدر وسببه سبحانه ومنه  
 أيضا قول المصنف في عقيدة أخرى له لم يزل ولا يزال مقدس عن كل نقص وأفة لا يوصف بصفات المحدثين  
 ولا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين (لا يقضى عليه بالانقضاء) أي لا يحكم عليه به (بتصرم) أي انقطاع  
 (الآباد) جمع أبد وهو الدهر الطويل الذي ليس بمحدد (وانقراض الآجال) جمع أجل وهو المدة والوقت  
 (بل هو الأول) قبل كل شيء بالوجوب وابتدائه بالاحسان (والآخر) بعد كل شيء برجوع الامر اليه  
 وبفضله بالغفران فلحق الأول من حيث انه موجد كل شيء وله الآخر من حيث رجوع الامر كله  
 اليه وظهور مراتب الالهية كلها فمابين الأولية والآخرية قال المصنف في المقصد الاسنى اعلم ان الأول  
 يكون أولا بالاضافة الى شيء وان الآخر يكون آخر بالاضافة الى شيء وهما متناقضان فلا يتصور أن يكون  
 الشيء الواحد من وجه بالاضافة الى شيء واحد أو لا وآخر بالاضافة الى ترتيب الوجود ولا حظ  
 سلسلة الموجودات المرتبة فبالله تعالى بالاضافة اليها أول اذا الموجودات كلها استفادت الوجود منه وأما  
 هو فهو جود بذاته ما استفاد الوجود من غيره ومهما نظرت الى ترتيب السلوك ولا حظت مرتبة السائر  
 اليه فهو آخر ما ترتقي اليه درجات العارفين وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهي معرفة الى معرفته والمثل  
 الاقصى هي معرفة الله تعالى فهو آخر بالاضافة الى السلوك اليه واول بالاضافة الى الوجود فنه المبدأ أولا  
 واليه المرجع والمصير آخر (والظاهر) بنفسه لنفسه والمظهر غيره ولكمال ظهوره وجلالة برزه أودت  
 شدة ظهوره خلفاء فسبحان من احتجب بأشراق نوره واختفى عن الابصار والعقول لشدة ظهوره  
 (والباطن) عن خلقه فلم يزل باطنا فهو الظاهر بالكفاية والباطن بالعبادة وقال المصنف في المقصد  
 الاسنى هذان الوصفان أيضا من المضافات فان الظاهر يكون ظاهرا من وجه وباطنا من وجه فلا يكون  
 من وجه واحد ظاهرا وباطنا بل يكون ظاهرا من وجه وبالاضافة الى ادراك وباطنا من وجه آخر  
 وبالاضافة الى ادراك فان الظهور والباطن انما يكون بالاضافة الى ادراكات والله سبحانه وتعالى باطن  
 ان طلب من ادراك الحواس وخزانة الخيال ظاهرا طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال اه وهذه  
 الاسماء الاربعة مع ما تقدم من كونه واحدا فردا صمدا متفردا قديما دائما أزليا قيوما عبارة عن معنى  
 ذاته على الوصف الذي يستحقه بنفسه وفي الاخير خلاف لاختلاف فهم في تفسيره ولذا عده بعضهم في القسم  
 الذي يطيد الخبر عن أفعاله (التنزيه) وهو تبرئة الله عز وجل عما لا يليق بجلاله وقدره من كل عيب  
 ونقص ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان على قول والفرق بين العيب والنقص بالعموم والخصوص

دائم لا انصرام له لم يزل ولا  
 يزال موصوفاً بنوع  
 الجلال لا يقضى عليه  
 بالانقضاء والانقضاء  
 الآباد وانقراض الآجال  
 بل هو الاول والاخر  
 والظاهر والباطن وهو  
 بكل شيء عليم (التنزيه)

فكل عيب نقص وليس كل نقص عيبا كقوات السكال أو كمال السكال وضد العيب السلامة وضد النقص  
 التمام والسكال والمراد تنزيه الله عن هذه الثلاثة في ذاته وصفاته وأفعاله أما الذات فيجب أن يسلب  
 عنها الثلاثة عيب الحدوث والفناء والتكثر والجوهرية والعرضية والجسمية والافتقار إلى الموجد  
 والموجب وكذا من النقص الذي يعتري الحادثات ومن كل صفة لا يكمل فيها ولا نقصان فان اثبات ذلك من  
 الاحاد في الاسماء وكذلك يجب سلب ذلك عن الصفات والافعال هذا على طريق الاجمال وقد اشتمل سياق  
 المصنف الاشارة على جل من ذلك بالرموز والاشارات وأما تنزيهه عن عيب الحدوث في ذاته فقد أشار به  
 آتفا بقوله قديم لا أول له أرزى لا بداية له أى لا أول لوجوده ومن كان كذلك لا يجوز عليه الحدوث (وأنه)  
 تعالى (ليس بجسم) لان الجسم ماله طول وعرض وعمق قاله الراغب وقال غيره هو ما يتألف من جوهرين  
 فأكثر وقال بعضهم هو جواهر مجمعة والله تعالى متعال عن حال الاجسام وافتقارها وقبولها للانقسام  
 فمن وصفه بالجسمية ضل وأضل وقد حكى البيهقي عن الخليلي ان قوما زاعغوا عن الحق فوصفوا الباري  
 جل وعز ببعض صفات المحدثين فنهى من قال انه جسم تعالى الله عن ذلك اه ومنهم من زاد على ذلك فقال  
 انه (مصور) أى حسن الصورة معتد لها يقال رجل مصور به ذا المعنى عند أهل اللغة وقد أجمع أهل السنة  
 ان الله تعالى خالق الصور كلها ليس بذي صورة ولا يشبه شيئا وفي ذلك خلاف لفرق من اليهود والمعتزلة  
 والمغيرة وغلاة الروافض والهشامية (ولاجوهر محدود مقدر) والجوهر هو الجزء الذي لا ينقسم وهو  
 أصل الشئ وهو ما يتركب منه الجسم والمحدود الذي له حد يقف عنده وغاية ينتهي اليها والمقدر الذي  
 يدخل تحت التقدير وكل ذلك مما ينزهه الباري تعالى عنه (وأنه لا يماثل) أى لا يشبهه (الاجرام) أى  
 الاجساد (لا في التقدير) والتحديد (ولا في قبول الانقسام) كما هو شأن الاجسام والله منزّه عن ذلك  
 (وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا يعرض ولا تحله الاعراض) لانه لو كان جوهر أو عرضا لجاز عليه  
 ما يجوز على الجواهر والاعراض واذ اجاز ذلك لم يصح أن يكون خالقا والله خالق كل شئ فلا شياء كلها  
 مخلوقة غير الله وصفاته وأيضاً الاعراض صفات الاجسام كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة  
 والاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاختصاص بالجهات والتحيز في المكان والعرض لا يبق زمانين  
 ولا يقوم بنفسه وانما يقوم بغيره وكل ذلك حادث مخلوق متغير وجميع المخلوقات من العوالم العلوية  
 والسفلية ينقسم الى ذلك والله خالق جل جلاله (بل لا يماثل موجودا ولا يماثل موجود) لانه لو كان  
 كذلك لكان مخلوقا مثل ذلك من حيث انه يماثل لان الموجودات كلها مخلوقة لله تعالى غير الله وصفاته  
 (و) انه (ليس كمثله شئ) والكاف زائدة أى ليس مثله شئ أو المراد بالمثل ذاته (ولا هو مثل شئ) وسيأتي  
 البحث فيه (و) انه تعالى (لا يحده المقدار ولا تحويه) أى لا تنضمه (الاقطار) جمع قطر بالضم أى  
 الاطراف (ولا تحيط به الجهات الست) بل هو المحيط بكل شئ بعلمه وقدرته وسلطانه (ولا تكتنفه  
 الاضواء ولا السموات) يقال اكتنفه القوم كانوا منه بمنته وبسرة أى انه سبحانه لا مكان له ولا جهة قال  
 الشافعي رحمه الله تعالى والدليل عليه هو انه تعالى كان ولا مكان فخلق المكان وهو على صفة الازلية كما  
 كان قبل خلقه المكان لا يجوز عليه التغيير في ذاته ولا التبديل في صفاته وقال امام الحرمين في ملح الأدلة  
 والدليل على تقدسه تعالى عن الاختصاص بجهة والاتصاف بالمتخايات وانه لا تحده الاقطار ولا تستنفه  
 الاقدار ويجعل عن قبول الحد والمقدار ان كل مختص بجهة شاغل لها وكل متغير قابل لاقا الجواهر  
 وفارقتها وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنه ما وما لا يخلو من الافتراق والاجتماع حادث  
 كالجواهر فاذا ثبت تقديس الباري عن التحيز والاختصاص بالجهات فيرتب على ذلك تعاليه عن  
 الاختصاص بمكان وملافاة اجرام وأجسام فقد بان لك تنزيه ذاته سبحانه عن كل مالا يليق بحلاله  
 وقد وسيتنه (وأنه) تعالى (مستور على العرش على الوجه الذي قاله) في كتابه العزيز الرحمن على العرش

وأنه ليس بجسم مصور  
 ولا جوهر محدود مقدرواته  
 لا يماثل الاجسام لا في  
 التقدير ولا في قبول  
 الانقسام وانه ليس بجوهر  
 ولا تحله الجواهر ولا يعرض  
 ولا تحله الاعراض بل  
 لا يماثل موجودا ولا يماثل  
 موجود ليس كمثله شئ ولا  
 هو مثل شئ وانه لا يحده  
 المقدار ولا تحويه الاقطار  
 ولا تحيط به الجهات ولا  
 يكتنفه الارضون ولا  
 السموات وانه مستور على  
 العرش على الوجه الذي قاله

استوى (وبالمعنى الذى أرادته) بما يليق به هو سبحانه أعلم به كجأرى عليه السلف في التشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم منزه الله لا كما قاله بعض من أجاز أن يكون على العرش قاعدا كما يكون الملك على سريره على شئ (بل استواء منزلها عن المحاسة) والمحاذاة (والاستقرار والتمكن) على شئ (والحلل) في شئ (والانتقال) من مكان إلى آخر إقام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حق تعالى فان ذلك كله من صفة استواء الاجسام بالاجسام (لا يحمله العرش) كما يقوله بعض المجسمة نظرا الى ظاهر لفظ فوق (بل العرش وحلته) وهم الملائكة الموكلون بحمله (محمولون باطاف قدرته) الباهرة (ومقهورون في قبضته) القاهرة (وهو) تعالى (فوق العرش وفوق كل شئ الى تخوم الثرى) أى حدود الارض جمع تخم كفلس وفلس وقال ابن الاعرابي وابن السكيت الواحد تخوم والجمع تخم كرسول ورسول (فوقية) تليق بجليل ذاته بحيث (لا تزيد قربا الى العرش والسماء كما لا تزيد بعدا عن الارض والثرى) قال أبو اسحق الشيرازي فلو كان في جهة فوق لما وصف العبد بالقرب منه اذا سجد بل هو تعالى (رفيع الدرجات) والرفعة العلو يقال هو رفيع القدر أى على المنزلة والشرف والدرجات جمع درجة والمراد بها المرتبة المعنوية (عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الارض والثرى) ولم يرد رفيع في أسمائه تعالى الامقيدا بمضاف اليه وهو الدرجات وقال أبو منصور البغدادي تفسير رفيع الدرجات فيما يليه وهو ذو العرش لأن العرش هو الدرجات الرفيعة اذ لا جسم أعلى من العرش وليس معنى رفيع الدرجات كونه على درجات مرتفعة لانه يستحيل كونه في مكان لكن معناه أنه رفيع العرش أى أن العرش الرفيع له وهو خالقه ومالكه فهو بان يكون مالكا خالقا لما دونه أولى اه ولا يخفى ما فيه من التكلف وسباق المصنف بأياه كذلك فتأمل (وهو مع ذلك قريب من كل موجود) واطلاق لفظ القريب عليه تعالى دل عليه في القرآن قوله عز وجل واذا سألك عبادى عني فإني قريب ومعناه القرب على معنى العلم منه بعباده وبأحوالهم (وهو أقرب الى العبد من جبل الوريد) عرق بين الحلقوم والعلباوين وهو ينبض أبدا وهو من الارودة التي فيها الحياة ولا يجري فيها دم بل هي تجارى النفس بالحركات قاله الفراء كما في المصباح وهذا معنى قوله تعالى ونحن أقرب اليه من جبل الوريد أى أعلم منه بنفسه وقوله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم واسجد واقرب دليلا على أن المراد به قرب المنزلة لا قرب المكان كما زعمت المجسمة انه مماس لعرشه اذ لو كان كذلك لارزاد بالسجود منه بعد الاقربا (وهو على كل شئ شهيد) أى شاهد حاضر وحفيظ عالم لا يغيب عنه شئ فعلى هذا هو من صفاته الازلية التي استحقها لاجل علمه القديم ولم يزل شهيدا (اذ لا تماثل قربه قرب الاجسام كما لا تماثل ذاته الشريفة ذات الاجسام وانه) تعالى (لا يحل في شئ) لاذاته ولا صفاته أماداته فلان الحلول هو الحصول في الخير تبعا والله تعالى منزله عن التحيز ولان الحلول ينافي الوجوب الذاتي لاقتدار الحال الى المحل وأما صفاته فلان الانتقال من صفات الاجسام والله تعالى منزله عن الجسمية كما مر (ولا يحل فيه شئ تعالى) وتقدس (عن ان يحويه مكان) فيشار اليه أو تضم جهة وانما اختصت السماء برفع الايدي اليها عند الدعاء لانها جعلت قبلة الادعية كما ان الكعبة جعلت قبلة للمصلين بسبب بلها في الصلاة ولا يقال ان الله تعالى في جهة الكعبة (كما تقدس عن ان يتحد زمان) لان المحدود محتو على أجزاء الماهية والله تعالى منزله عن ذلك كما تقدم (بل كان) تعالى (قبل ان خلق الزمان والمكان) والعرش والكرونى والسموات والارضين (وهو الآن على ما عليه) من صفة الازلية كما (كان) قبل خلقه الزمان والمكان وغيرهما (وانه) تعالى (بائن عن خلقه بصفاته) العلية (ليس في ذاته سواء جل وعز ولا في سواء ذاته الشريفة وانه) تعالى (مقدس) منزله (عن التغير) من حال الى حال (والانتقال) من مكان الى مكان وكذا الاتصال والانفصال فان كلا من ذلك من صفات المخلوقين

وبالمعنى الذى أرادته  
استواء منزلها عن المحاسة  
والاستقرار والتمكن  
والحلل والانتقال لا يحمله  
العرش بل العرش وحلته  
محمولون باطاف قدرته  
ومقهورون في قبضته  
وهو فوق العرش والسماء  
وفوق كل شئ الى تخوم  
الثرى فوقية لا تزيد قربا  
الى العرش والسماء كما  
لا تزيد بعدا عن الارض  
والثرى بل هو رفيع  
الدرجات عن العرش  
والسماء كما أنه رفيع  
الدرجات عن الارض  
والثرى وهو مع ذلك قريب  
من كل موجود وهو أقرب  
الى العبد من جبل الوريد  
وهو على كل شئ شهيد اذ  
لا تماثل قربه قرب الاجسام  
كما لا تماثل ذاته ذات  
الاجسام وانه لا يحل في شئ  
ولا يحل فيه شئ تعالى عن  
ان يحويه مكان كما تقدس  
عن ان يتحد زمان بل كان  
قبل ان خلق الزمان والمكان  
وهو الآن على ما عليه  
كان وانه بائن عن خلقه  
بصفاته ليس في ذاته سواء  
ولا في سواء ذاته وأنه مقدس  
عن التغير والانتقال



(لا تحله الحوادث) ولا تقوم به لانه لو جاز ذلك لزم عدم خلوه عن الحادث لا تصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته هو (ولا تعتر به العوارض) وهي الاتفات العارضة والا كدار والكثافات والادناس وهو سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك (بل لا يزال في نعوت جلالة) وأوصاف كماله (منزهة عن) نقص (الزوال وفي زيادة كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال) اذ كل كمال فانما يفاض منه بدأ واليه يعود (وانه) تعالى (في ذاته معلوم الوجود بالعقول) ان طلب من خزنة العقل بطريق الاستدلال (مرئى الذات) بالابصار منه (منه) وفضلا (ولطف بالابرار) في دار الدنيا (في دار القرار) عقلا وسما وعليه أجمعت العلماء وفي جواز الرؤية في الدنيا سمعا باختلاف فائتبه قوم ونفاه آخرون كجسائى تفصيله (واتماما للنعميم بالنظر الى وجهه الكريم) لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ثم اعلم ان صفات الله تعالى على ثلاثة أقسام نفسية وسلبية ومعان ومن أثبت الأحوال زاد المعنوية فالصفة النفسية الوجود وهي الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معالة بعلّة نخرج من قوله الحال المعاني والسلبية ومن قوله خير معالة الأحوال المعنوية كككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلاً فانها معالة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات وأما القسم الثاني وهو خمس صفات القدم والمقام ومخالفته تعالى للحوادث أى لا يعاينها شئ منها مطلقا لافى الذات ولا فى الصفات ولا فى الافعال وقيامه تعالى بنفسه أى غير مفتقر الى محل وتخصيص والوحدانية وهي سلب التعدد فى الذات والصفات والافعال وقد أشار المصنف الى كل ذلك بتصريحات تارة وتلميحاً أخرى ولما فرغ منها شرع فى بيان صفات المعانى ويقال لها أيضاً صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم السلبية عليها من باب تقديم الخلية على الخلية وانما سميت صفات المعانى لانها صفات موجودة فى نفسها وكل صفة موجودة فى نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات العلية وعند المتقدمين لافرق بين المعانى والمعنوية قال المصنف رحمه الله (القدرة) وهي صفة أزلية تؤثر فى الممكن عند تعلّقها به ايجاداً واعداً (وانه) تعالى (حى) بحياته هي صفة أزلية له لا يجوز عدمها ولا زال حياً أبداً وليست حياته عن روح ولا عن لينة ورطوبة ولا عن تركيب ولا عن نفس ولا عن سبب يوجب حدوثاً أو عياد هذه هي الصفة الرابعة من صفات المعانى فى تعبير المتأخرين أو ردها المصنف فى ضمن صفة القدرة (قادر) بقدرة هي صفة أزلية له ولا زال قادراً أبداً (جبار) قيل معناه الذى جبر الخلق على ما أراه من أمره وهو قول الزجاج وقيل معناه جابر كل كسير وقيل هو القاصم للجبابرة والطغاة والمبسد للظلمة والعتاة وقيل معناه ذو الجبروت وقيل معناه الذى يتعظم ويتعاطم وقال ابن الانبارى هو الذى لا ينال أى هو المتعالى عن ان يدرك بعد وقيل معناه القهار ومنه قوله تعالى وما أنت عليهم بجبار أى قهار قال أبو منصور البغدادي ان أخذ من معنى الامتناع عن ان ينال بعد أو تشبيه فهو اذ من الصفات الذاتية التى استحققتها لنفسه وان أخذ من معنى الاجبار الذى هو الاكراه على ما أراه من أمر أو من معنى جبر الكسار أو من معنى القهر والغلبة فهو اذ من أوصافه التى استحققتها لفعاله دون ذاته (قاهر) أى غالب على أمره يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد (لا يعتر به قصور ولا عجز) خلافاً للثبوتية والمجوسية والقدريّة (ولا تأخذه سنة ولا نوم) والسنة بالكسر ما يعترى من النعاس فهو أخص من النوم (ولا يعارضه فناء ولا موت) تعالى الله عن ذلك كله فالقهر صفة فعل بمعنى الغلبة فيكون القاهر من أوصافه المشتقة من أفعاله ولا يكون من أوصافه الأزلية وتأوله بعضهم على معنى القدرة وعلى هذا يكون فى الازل قاهراً كما كان فى الازل قادراً والاول أصوب والمعنى ان الله تعالى هو الذى قهر الجبابرة فى الدنيا بالدمار وقهر جميع أعدائه فى الآخرة بالبور وهذه الجمل الثلاثة مسوقة لايضاح الاسماء الاربع أى من كان متصفاً فى الازل بهذه الاوصاف يستحيل عليه طرق القصور والعجز والغفلة ومعارضه الفناء والموت (وانه ذو الملك) هو عالم الشهادة من المحسوسات الطبيعية (والملكوت) هو عالم الغيب المختص بأرواح النفوس وقيل هم مصدران والمعنى

لا تحله الحوادث ولا تعتر به العوارض بل لا يزال فى نعوت جلالة منزها عن الزوال وفى صفات كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال وانه فى ذاته معلوم الوجود بالعقول مرئى الذات بالابصار نعمة منه ولطفاً بالابرار فى دار القرار واتماماً منه بالنعميم بالنظر الى وجهه الكريم (الحياة والقدرة) وأنه تعالى حى قادر جبار قاهر لا يعتر به قصور ولا عجز ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا يعارضه فناء ولا موت وأنه ذو الملك والملكوت

انه تعالى هو المالك حقيقة وكل مالك سواء فاعلم يا صيرم الكمال انك بتلك الله عز وجل ايا من وجه ما ذون  
 فيه والله سبحانه وتعالى هو الذي أوجد ما أعدم ما أعدم منها فيه بدء كل ملوك واليه يعود  
 (والعزة) أي المنعة (والجبروت) أي العظمة (له السلطان) أي القوة (والقهر) أي الغلبة (والخلق  
 والامر والسماوات) وما فيها (مطويات) أي ملفوفات (بيمينه) أي قدرته (والخلايق) أجود  
 (مقهورون في قبضته) وقهره وهو الغالب على كل شيء ولا يغلبه شيء (وانه المتفرد بالخلق والاختراع  
 المتوحد بالابحاد والابداع) أشار بذلك الى وحدانية الافعال وهي تنفي ان يكون فعل أو اختراع أو ايجاد  
 أو ابداع لغيره تعالى من الممكنات وأما وحدانية الذات التي هي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات  
 والافعال ووحدانية الصفات وهي نفي التعدد المتصل والمنفصل فقد أشار بذلك أولا وكل من الخلق  
 والاختراع والابحاد والابداع ذص بالمولي عز وجل الان الخلق هو الابحاد مطلقا والاختراع هو الابداع  
 لا على مثال سابق فذلك قال (خلق الخلق) بقدرته (و) خلق (أعمالهم) لقوله تعالى والله خلقكم  
 وما تعملون والخلق هو انشاء الشيء واختراعه واحدا من عدم الى الوجود وهذا لا يكون الا من الله  
 عز وجل عند أهل الحق وعلى هذا يحمل غالب ما في القرآن من هذا اللفظ الاما شذ فيه بمعنى التقدير  
 والتصوير (وقدر أرقامهم) وأقوانهم وأعطاهم منها ما قدره لهم (و) قدر (أعمالهم) وهي المدد التي  
 ينتهون اليها فالتقدير بهذا المعنى من أوصافه الفعلية دون الازلية (لا يشذ) أي لا يخرج (عن قبضته)  
 القاهرة (مقدور) لكامل قهره (ولا يعزب) أي لا يغيب (عن قدرته) الباهرة (تصريف الامور)  
 وتبديراتها (لاتخصى مقدوراته) فان كل ما صرح حدونه ونوهم كونه ولم يسفل في العقل وجوده فآله  
 تعالى قادر على ايجاد واحداته فاذا مقدوراته لاتخصى (ولاتنتهي معلوماته) أي لاتدخل تحت العد  
 والاحصاء لان علمه محيط بها جلة وتفصيلا (العلم) وهي الصفة الثانية من صفات المعاني وهو المتعلق بكل  
 واجب وكل مستحيل وكل جازي وهو صفة أولية لها اتفاق بالشيء على وجه الاحاطة به على ما هو عليه دون  
 سبق تخفاء (وانه) تعالى (عالم بجميع المعلومات) موجودا كان ذلك المعلوم أو معدوما محالا كان أو  
 ممكنا قديما كان أو حادثا متناهيًا كان أو غير متناه جزئيا كان أو كليًا مركبا كان أو بسيطا (محيط بما  
 يجري من تحت تخوم الارضين الى أعلى السموات) قال تعالى أحاط بكل شيء علما أي علمه أحاط بالمعلومات  
 كلها فعلى هذا التأويل يكون المحيط من أوصافه الازلية لانه لم يزل عالما بالمعلومات كلها ودليل هذه  
 الاحاطة قوله تعالى (لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات) وكذلك قوله عز وجل  
 وأحاط بمالديهم بل أطبق المسلمون على انه تعالى (يعلم ديب) أي حركة (الغمة السوداء على الفخرة  
 السماء في الليلة الظلماء) وكيف وهو خالقها ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير واردة هذه الاوصاف  
 تنبها على كمال الدقة والخفاء ((ويدرك) بلا آلة (حركة الذر) وهو الهباء المنتشر في ضوء الشمس (في  
 جوف الهواء و) انه تعالى (يعلم السر وأخفى) من السر وهو ما يطرأ وجوده في ضمير صاحبه فيعلمه قبل  
 ان يقع بخاطر صاحبه وقبل أخفى فعل أي وأخفى ذلك عن خلقه ثم زاده ايضا بأقوله (ويطلع على  
 هواجس الضمائر) هي ما تقع فيه (وحركات الخواطر) مما تخاطر بها (وخفيات السرائر) مما تكنها  
 فيها (يعلم قديم) موصوف بالقدم (أزلي) غير مسبوق بالعدم بحضوره عند بلا انتزاع صورة ولا  
 انتقال ولا اتصاف بكنهية (لا يعلم حادث متجدد حاصل في ذاته بالخلول والانتقال) كذهاب اليه جهنم  
 صفوان والرافضة وسبأ في تفصيل أقوالهم والزدي في شرح الرسالة القدسية (الارادة) وهي الصفة الثالثة  
 من صفات المعاني ويذكرها المتأخرون مع القدرة لتعلقها بجميع الممكنات دون الواجبات والمستحيلات  
 الان جهة تعلقها بالممكنات مختلفة فالقدرة كإم صفة أولية تؤثر في الممكن عند تعلقها به ايجادا أو اعداما  
 والارادة صفة أولية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول وقصر ونحوها

والعزة والجبروت له السلطان  
 والقهر والخلق والامر  
 والسموات مطويات بيمينه  
 والخلق مقهورون في قبضته  
 وانه المتفرد بالخلق والاختراع  
 المتوحد بالابحاد والابداع  
 خلق الخلق وأعمالهم وقدر  
 أرقامهم وأعمالهم لا يشذ  
 عن قبضته مقدور ولا يعزب  
 عن قدرته تصريف الامور  
 لاتخصى مقدوراته ولا تنتهي  
 معلوماته (العلم) وأنه عالم  
 بجميع المعلومات محيط بما  
 يجري من تخوم الارضين  
 الى أعلى السموات وأنه عالم  
 لا يعزب عن علمه مثقال ذرة  
 في الارض ولا في السماء بل  
 يعلم ديب الغمة السوداء على  
 الفخرة السماء في الليلة  
 الظلماء ويدرك حركة الذر  
 في جوف الهواء ويعلم السر  
 وأخفى ويطلع على هواجس  
 الضمائر وحركات الخواطر  
 وخفيات السرائر يعلم قديم  
 أزلي لم يزل موصوفه في أزلي  
 الأزال لا يعلم متجدد حاصل  
 في ذاته بالخلول والانتقال  
 (الارادة)

بالوقوع بدلا عن مقابله فصارت تأثير القدرة مخرج تأثير الارادة اذ لا يوجد عز وجل من الممكنات أو بعدم  
بقدرته الاما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وقال شيخ مشايخنا اعلم ان في نسبة التأثير للقدرة مسامحة اذ  
التأثير في الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بالصفات فاسناد التأثير للقدرة مجاز قال وكان شيخنا الطوسي  
يمنع اسناد التأثير للقدرة ولو مجازا لما فيه من الابهام (وانه) تعالى (مريد للكائنات) على الحقيقة والارادة  
شروط في كون كل فاعل فاعلا وكذا لا يكون الفاعل الا قادرا كذلك لا يكون الامر بيدا مختارا فاعله خلافا  
لما زعم ان وصفه بالارادة مجاز وهو قول النظام والكعبى (مدبر للعادات) بحليل حكمته (فلا يجري  
في الملك والمكوت) أى العالم السفلى والعلوى (قليل أو كثير - غير أو كبير) (دقيق أو جليل) (خير أو  
شر نفع أو ضرر) انما هو أكثر عرفان أو نكر (صحته أو سقم) فوزا وخسران زيادة أو نقصان طاعة أو  
عصيان الا بقضائه وقدره) معنى قضائه تعالى علمه أن لا بالاشياء على ما هي عليه ومعنى قدره ايجاده اياها  
على ما يطابق العلم (وحكمه ومشيتته) وهى والارادة مترادفتان أراد تعالى حدوث كل ما علم حدوثه على  
الوجه الذى علم حدوثه عليه ولا يكون فى سلطانه الاما يريد كونه ولا ينتفى من ملكه الاما أراد انتفاعه  
(فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) ولا يكون وهذه هى الارادة السكونية ولا يختلف متعلقها متى تعلقت  
بشيء وجب وجوده وفى اطلاق القول بارادته للمعاصى والكفر على التفصيل اختلاف ونظام رسيان  
المصنف يدل على جواز ومنهم من يقول ذلك فى الجملة ويمنع التفصيل ويكتفى بقوله ما شاء الله كان الخ  
وهذا كقول المسلمين فى الجملة يا خالق الاجسام ورازق الانعام ولم يقولوا فى التفصيل يا خالق الكلاب  
والخنازير وان كان فى الحقيقة هو خالقها كذلك يقول فى الجملة انه مريد لكل ما علم حدوثه ولا يقول  
فى التفصيل انه مريد الكفر وسائر المعاصى وان كان حدوثها بمشيئته وارادته وهذا تفصيل قدمناه  
الاشاعة ومنهم من قال بجواز اطلاقه مع قرينة لولاها لم يجز اطلاقها لما فى اطلاقها من ايهام الخطأ وهو  
قول الاشعرى يقول كل معصية أراد تعالى حدوثها من المعاصى بها كسبها فحلمته مذموم وهذا  
كقوله ان المؤمن لا يقبل الله كافر على الاطلاق ولكن يقال بقيدانه كافر بالحبس والباغوت (لا يخرج  
عن مشيئته لفته ناظر ولا لفته ناظر بل هو المبدئى العبد الفاعل لما يريد  
ادار الامر ولا معقب لقضائه ولا مهرب بعد عن معصيته  
الابتوفيق له ورجته ولا قوة  
له على طاعته الا بمشيئته  
وارادته فلا يجمع الناس  
والجن والملائكة والشياطين  
على أن يحركوا فى العالم ذرة  
أو يسكنوها دون ارادته  
ومشيئته لجزوا عن ذلك  
وان ارادته قائمة بذاته  
فى جملة صفاته لم يزل كذلك  
موصوفها

وانه تعالى مريد لكائنات  
مدبر للعادات فلا يجري  
فى الملك والمكوت قليل أو  
كثير صغير أو كبير خير  
أو شر نفع أو ضرر ايمان  
أو كفر عرفان أو كفر فوز  
أو خسران زيادة أو نقصان  
طاعة أو عصيان الا بقضائه  
وقدره وحكمته ومشيتته فما  
شاء كان وما لم يشأ لم يكن  
لا يخرج عن مشيئته لفته  
ناظر ولا لفته ناظر بل هو  
المبدئى العبد الفاعل لما يريد  
ادار الامر ولا معقب لقضائه  
ولا مهرب بعد عن معصيته  
الابتوفيق له ورجته ولا قوة  
له على طاعته الا بمشيئته  
وارادته فلا يجمع الناس  
والجن والملائكة والشياطين  
على أن يحركوا فى العالم ذرة  
أو يسكنوها دون ارادته  
ومشيئته لجزوا عن ذلك  
وان ارادته قائمة بذاته  
فى جملة صفاته لم يزل كذلك  
موصوفها

محيط بجميع المعلومات على التفصيل وكأنه لم يزل قادراً بقدرته شاملة لجميع المقدورات على التفصيل سامعاً  
بسمع رائباً برؤية محيطين بجميع المسموعات والمربيات على التفصيل (مرئياً في أزله لوجود الأشياء في  
أوقاتها التي قدرها فوجدت في أوقاتها كما أراد في أزله) وهي الإرادة الكونية وقد سبق أنها متى تعلقت  
بشيء وجب وجوده (من غير تقدم) عن وقته (ولا تأخر) عنه (بل وقعت على وفق علمه وإرادته) قال  
شيخ مشايخنا تأثير الإرادة عند أهل الحق على وفق العلم فيكل ما علم الله تعالى أنه يكون من الممكنات أو  
لا يكون فذلك مراده عز وجل (من غير تبدل ولا تغير) وفي ذلك خلاف للمعتزلة يأتي بيان قولهم والرد  
عليهم (دبر الأمور) لما كان التدبير في صفات البشر هو التفكير في عواقب الأمور ولا يوصف سبحانه وتعالى  
به فإنه لم يزل عالماً قبل وقوعها فلذلك أعقبه بقوله (لا بترتيب أفكار وترتيب زمان) فإذا المراد بالتدبير في  
الأمور هنا امضاؤها وبه فسر قوله تعالى يدبر الأمر من السماء إلى الأرض فيكون المدبر على هذا من  
أوصافه المشتقة من فعله ولا يكون من أوصافه الازلية أو بمعنى دبر الأمور علم به فاعلى هذا يكون المدبر  
من أسمائه الازلية فلا مدبر ولا مقدر لما يجري من السموات والأرض غيره كل حادث فيهن وما بينهن  
واقع بتقديره وجار على تدبيره فله التدبير والتقدير (فلذلك لم يشغله شأن عن شأن) وهو الآن كما  
عليه كان ثم أعلم أن للقدرة والإرادة تعلقين صلوحي وتنجزى فالصلوحي قديم وحقيقته صحة اليجاد  
والإعدام بالقدرة وصحة التخصيص بالإرادة بمعنى أن القدرة في الازل صالحة للإيجاد والإعدام على وفق  
تعلق الإرادة الازلية والتنجزى حادث وحقيقته صدور الممكنات عن القدرة والإرادة وللإرادة تعلق  
ثالث وهو تنجزى قديم وحقيقته قصد إيجاد الله تعالى الأشياء في أوقاتها المعلومة (السمع والبصر)  
وهما الصفة الرابعة والخامسة من صفات المعاني المتعلقة بجميع الموجودات وحقيقة السمع صفة أزلية  
فأما بذاته تعالى فتعلق بالوجودات فتدرك أي الموجودات ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم  
ولا على طريق تأثير حاسة ولا وصول هواة وحقيقة البصر صفة أزلية فأما بذاته تعالى فتعلق بالموجودات  
فتدرك أي الموجودات ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على سبيل طريق تأثير حاسة ولا  
وصول شعاع ومعنى المتعلقة الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات (وأنه تعالى سميع بصير يسمع  
ويرى ولا يعزب) أي لا يغيب (عن سمعه مسموع وان خفي) كوقع أرجل النملة على الاجتسام اللينة  
وكلام النفس فإنه تعالى يسمع كلامها (ولا يغيب عن رؤيته مسمى وان دق) كالذرة في الهواء يسمع  
النداء ويحجب الدعاء (ولا يدفع سمعه بعد ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام) بل (يرى من غير  
حسنة) يقابلها (ولا أجطان) يحركها تعالى الله عن ذلك (ويسمع من غير أصمخة) جع صمخ  
بالكسر وهو الثقب الذي في الأذن (ولا آذان) كما أنه تعالى (يعلم بغير دماغ وقلب ويبتطش بغير  
جراحة ويخلق بغير آلة) منزّه عن سمات البرايا (اذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كالاتسبه ذاته ذات  
الخلق) أي ليس علمه كعلم المخلوق المختلف في محله أهو الدماغ أو القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو  
بقوة مودعة في مقعر الصمخ يتوقف ادراكها للأصوات على وصول الهواء الموصل لها إلى الحاسة  
وتأثير الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبين المجوئين الخارجتين من الدماغ فلذلك  
لم تشبه صفاته صفات الخلق كالم تشبه ذاته ذات الخلق لما ثبت تنزيهه وتقديسه عما لا يليق به جل  
جلاله قال المنجوري في حواشيه على الصغرى والنجوى على أم البراهين ان السمع والبصر ليس لهما  
الاتعلق واحد تنجزى وهو ينقسم إلى قسمين تنجزى قديم كان ككشف ذات الله تعالى وصفاته الوجودية  
له في الازل وتنجزى حادث كان ككشف ذات الحوادث وصفاتها الوجودية له فيما لا يزال فيستدليس لها  
تعلق متلاخي لقولهم ان صفة الانكشاف لا صلاح لها علماً وسماعاً وبصراً وادراكاً فهم قوله المتعلقة  
بجميع الموجودات انها لا تتعلقان بالمعدومات ولو كانت ممكنة قال شيخ مشايخنا وهذه المسئلة مما

مرئياً في أزله لوجود  
الأشياء في أوقاتها التي  
قدرها فوجدت في  
أوقاتها كما أراد في أزله  
من غير تقدم ولا تأخر بل  
وقعت على وفق علمه وإرادته  
من غير تبدل ولا تغير دبر  
الأمور لا بترتيب أفكار  
ولا بترتيب زمان فلهذا  
لم يشغله شأن عن شأن  
(السمع والبصر) وأنه  
تعالى سميع بصير يسمع  
ويرى لا يعزب عن سمعه  
مسموع وان خفي ولا يغيب  
عن رؤيته مسمى وان دق  
ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع  
رؤيته ظلام يرى من غير  
حاسة وأجفان ويسمع  
من غير أصمخة وآذان كما  
يعلم بغير قلب ويبتطش بغير  
جراحة ويخلق بغير آلة  
اذ لا تشبه صفاته صفات  
الخلق كالاتسبه ذاته ذوات  
الخلق

خواف فيها الشيخ السنوسي أعنى تعلق السمع والبصر بخصوص الوجود وقد سبقه الى ذلك الفخر والامام والشهرستاني في النهاية وهو قول الاشعري وسبباً في ذلك تحقيق (الكلام) وهي الصفة السادسة من صفات المعاني وهي صفة أزلية قائمة بذاته تتعلق بما يتعلق به العلم وهو كل واجب وكل مستحيل وكل جائز لا تقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا الحرف ولا الصوت ولا سائر أنواع التغيرات فقال (وأنه تعالى متكام) لاختلاف في ذلك لارباب المذاهب والمثل وانما الاختلاف في معنى كلامه تعالى وحقيقته كما سيأتي بيانه (أمرناه) مخاطب قائل مخبر (واعد متوعد) أجمعوا على ذلك وعلى أن كلامه أمر ونهي وخبر وخطاب وهذا بحسب المتعلق فان تعلق بتخصيل الفعل فأمر أو بالكف عنه فنهي وبوقوع النسبة أو لا وقوعها فخير وأما النداء والوعد والوعيد فالشكل راجع اجمالاً الى الخبر أو الى الطالب وعلى أنه لا وصف بانه نامق وانما اختلفوا في مسائل من فروع هذا الباب من طريق العبارة وخالقهم طوائف في أصول هذا الباب وفروعه ودليل المتكلم والمحدث على اثبات الكلام له تعالى قوله عز وجل وكلام الله موسى تكليماً وأما الصوفي يقول الكلام صفة كلياتية اذ مرجع ذلك الانباء عن الشيء وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الا بحيث لا ترتفع لنقصها وذلك لا يكون الا في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكلياتية اذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب (بكلام أزلي قديم قائم بذاته) لان ثبوت المشتق للشيء يدل على ثبوت ما أخذ الاشتقاق لذلك الشيء (لا يشبه كلام الخلق) اذ كلام الخلق كله عرض وكلام الله تعالى لا يوصف بحسب ولا عرض ثم بين وجه عدم شبهه كلام الخلق فقال (فليس بصوت يحدث من بين انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف ينقطع باطباق شفة أو تحريك لسان وان القرآن والتوراة والانجيل والزبور كتبه المنزلة على رسوله عليهم السلام وأن القرآن مقروء بالالسنة مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب وأنه مع ذلك

(الكلام) وأنه تعالى متكلم أمرناه واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف ينقطع باطباق شفة أو تحريك لسان وان القرآن والتوراة والانجيل والزبور كتبه المنزلة على رسوله عليهم السلام وأن القرآن مقروء بالالسنة مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب وأنه مع ذلك

قديم) لا يوصف بالحدوث والخلق (قام بذات الله تعالى) لا تفاههم على ذلك وهذا كله حق واجب الايمان به لان القرآن يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته عز شأنه المعبر عنه باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله تعالى اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا التقدير هي معنى اضافة الفعل الى الفاعل تخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن زعم انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ومعنى أن القرآن مسموع بما يدل عليه وهو العبارة متولوا باللسنة كذلك محفوظ بالرقوم والخطوط الحسية والحاصل انه مسموع بما يدل عليه من الحروف المرسومة في قوة السمع مكتوب بما يدل عليه ونما متولوا بما يدل عليه نطقا محفوظ بما يدل عليه تخيلا وهذا كما يقال الله مذكور باللسنة معناه مذكور بما يدل عليه من حيث النطق الالساني وسيأتي لذلك بحث في الرسالة القدسية (لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاوراق) كما لا يقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا سائر التغيرات (وان موسى صلى الله عليه وسلم سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف) قال الامام أبو المعالي مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت اه وقد تقدم ذلك وفي التأويلات لابن منصور الماتريدي أن موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ونحو بكونه كلام الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه قلت واليه ذهب أبو اسحق الاسفرايني من الاشاعة وجهور الاشاعة ذهبوا الى أن الكلام القديم سمع لا بواسطة ما يدل عليه وقد نقل عن الاستاذ انه قال اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا أن منهم من أطلق القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة الصوت كان مسموعا فلا اختلاف لفظي (كما يرى الابرار) وهم الاخبار من عباد الله (ذات الله تعالى في الاشعة) رؤية تليق بذاته تعالى (من غير جوهر ولا عرض واذا كانت له هذه الصفات العلية كان حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلم بالحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام) الارليات (لا بمجرد الذات) أشار بذلك الى أن صفات المعاني رائدة على الذات العلية بان المعنى الذي يفهم من العلم أبلغ من القدرة الذي هو الممكن من الفعل أو الترك وكذا باقي صفات المعاني فانها صفات ثابتة موجودة في نفسها قديمة باقية بالذات العلية وهي كالات ونقائضها نقائص والله منزّه عن النقائص ولا بضرا تعدد القديم حيث كان صفة للذات وانما الممنوع تعدد ذات قديمة ونحن لا نقول بذلك ثم ان تلك الصفات سبعة كما ساقها المصنف آخر اجبالا وأما في التفصيل فقد أدرج صفة الحياة عند ذكره صفة القدرة بناء على أصولهم القديمة في حدها بانها ما كان شرطا في وجود القدرة لاجتماعهم على أن العلم والقدرة والارادة لا يصح وجود شيء منها فيما ليس بحيوي وزعم بعض المعتزلة أن الحياة تفيد معنى القدرة وأن الحي هو قادر روى ذلك عن عباد بن سليمان وذهب أبو عمر والمازني من التكرامية أن الحياة من جهة القادر لان القدرة اسم جامع لكل صفة لا تصح الحياة دونها فالحياة من جملتها فتأمل ثم ان صفات المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات لانها لو كانت عينها لزم الاتحاد في المفهوم بلاثفاوت أصلا ولو كانت غيرها لزم الانفكاك بينهما وأيضا العينية بالاتحاد يلزم منها أن يكون العلم مثلاً سمعاً وقدرة والكلام بصراً وهذا خبط عظيم ثم ان صفات المعاني تنقسم أربعة أقسام قسم لا يتعلق بشيء أي لا يطلب أمراً زائداً على القيام بعملها وهي الحياة وقسم يتعلق بالممكن فقط وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهما السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهما العلم والكلام وان شئت قلت صفات المعاني تنقسم ثلاثة أقسام قسم لا يتعلق بنفسه ولا بغيره وهي الحياة وقسم لا يتعلق بنفسه ويتعلق

قديم قائم بذات الله تعالى  
لا يقبل الانفصال والافتراق  
بالانتقال الى القلوب  
والاوراق وان موسى صلى  
الله عليه وسلم سمع كلام  
الله بغير صوت ولا حرف  
كما يرى الابرار ذات الله  
تعالى في الاشعة من غير  
جوهر ولا عرض واذا  
كانت له هذه الصفات كان  
حيا عالما قادرا مريدا سميعا  
بصيرا متكلم بالحياة  
والقدرة والعلم والارادة  
والسمع والبصر والكلام  
لا بمجرد الذات

بغيره وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بنفسه وبغيره وهو العلم والكلام والسمع والبصر وبين متعلق القدرة والارادة وبين متعلق السمع والبصر عموم ونصوص من وجه يجتمعان في الممكن الموجود وتفرد القدرة والارادة بالممكن المعلوم وينفرد السمع والبصر بالواجب الموجود وبين متعلق السمع والبصر والعلم والكلام عموم ونصوص مطلق يشاركان السمع والبصر في الموجود الواجب والجائز ويزيدان عليهما بالمستحيل والممكن المعلوم وبين متعلق القدرة والارادة والسمع والبصر ومتعلق العلم والكلام عموم ونصوص مطلق فالعلم والكلام يشاركان القدرة والارادة في الممكن ويشاركان السمع والبصر في الموجود الواجب والجائز ويزيدان على القدرة والارادة بالواجب والمستحيل ويزيدان على السمع والبصر بالمستحيل والممكن المعلوم ولما فرغ المصنف من توحيد الذات ومالها من الصفات النفسية والسلبية والمعاني شرع في توحيد الافعال فقال (الافعال وانه تعالى لا موجود سواء الا وهو حادث بفعله وفائض من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها وانه حكيم في أفعاله عادل في أقضيته لا يقاس عدله بعدل العباد اذا العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره ولا يتصور الظلم من الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما فكل ما سواه من انس وجن وملاك وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجاد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعا وأنشأ انشاء بعد ان لم يكن شيئا اذ كان في الازل موجودا وحده ولم يكن معه غيره فأحدث

(الافعال) وانه سبحانه وتعالى لا موجود سواء الا وهو حادث بفعله وفائض من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها وانه حكيم في أفعاله عادل في أقضيته لا يقاس عدله بعدل العباد اذا العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره ولا يتصور الظلم من الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما فكل ما سواه من انس وجن وملاك وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجاد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعا وأنشأ انشاء بعد ان لم يكن شيئا اذ كان في الازل موجودا وحده ولم يكن معه غيره فأحدث

الخلق بعد ذلك اظهر القدرته  
وتحقيقا لما سبق من ارادته  
ولما حق في الازل من كنهه  
للافتقاره اليه وحاجته وأنه  
مفضل بالخلق والاختراع  
والنكيف لاعت وجوب  
ومتطول بالانعام والاصلاح  
لاعن لزوم فله الفضل  
والاحسان والنعمة  
والامتنان اذ كان قادرا  
على أن يصب على عبادته  
أنواع العذاب ويبتليهم  
بضروب الآلام والاصاب  
ولو فعل ذلك لكان منه  
عدلا ولم يكن منه قبيحا  
ولا ظلما وأنه عز وجل  
يشيب عباد المؤمنين على  
الطاعات بحكم الكرم  
والوعد لا بحكم الاستحقاق  
واللزوم اذ لا يجب عليه  
لاحد فعل ولا يتصور منه ظلم  
ولا يجب لاحد عليه حق  
وأن حقه في الطاعات  
وجب على الخلق بايجابه  
على السنة أنبيائه عليهم  
السلام لا بمجرد العقل  
ولكنه بعث الرسل وأظهر  
صدقهم بالمعجزات الظاهرة  
فباغوا أمره ونهيه ووعدوه  
ووعده فوجب على الخلق  
تصدقهم فيما جاؤوا به

وأشأ (بعد عدمه) المحض (اظهارا لقدرته) الباهرة (وتحقيقا لما سبق من ارادته) الازلية بكونه  
وجوده (ولما حق في الازل من كنهه) التي لا تبدل وفيه اشارة الى أن تأثير القدرة فرع تأثير الارادة  
اذ لا يوجد تعالى شيئا من الممكنات أو بعدم بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وتأثير الارادة  
على وفق العلم فبكل ما علم تعالى أنه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده (لا لافتقاره اليه) أي  
الى ذلك الانشاء (وحاجته) تعالى الله عن ذلك وهو الغنى المطلق وكل موجود سواء فقير اليه في وجوده  
وبقائه وسائر ما عده به (وأنه تعالى متفضل) جواد (بالخلق) وهو الاجباد مطلعا (والاختراع) وهو  
الاجباد لاعلى مثال سابق ونعمة الاجباد شاملة لكل موجود (والنكيف) وهو الزام ما فيه كلفة  
لاطلب ما فيه كلفة خلافا لما قلنا أي هو تعالى متفضل عليهم به حيث جعلهم أهلا لان يحتاجهم بالامر  
والنهي (لاعن وجوب) وهو عبارة عن طلب تفريغ الذمة خلافا للمعتزلة في ايجاب النكيف  
(ومتطول بالانعام) على العباد (والاصلاح لهم لاعت لزوم) والمتفضل والمتطول بمعنى واحد ولم يرد في  
أسمائه الحسنى ولكن دل عليها قوله تعالى والله ذو الفضل العظيم وقوله تعالى ذي الطول ومعناه ذو  
الفضل والبسطة والمقدرة فان أخذ الطول من الغنى والمقدرة فذو الطول من الاسماء الازلية لانه لم يزل  
غنيا قادرا وان أخذ من الافعال والانعام على العباد فهو من أوصافه المشتقة من أفعاله (فله الفضل)  
والمنة (والاحسان) والمعروف الدائم (والنعمة والامتنان اذ كان) عز وجل (قادرا على أن يصب على  
عباده أنواع العذاب) وهي العقوبة المؤلمة جزاء على سوء أفعالهم (ويبتليهم) أي يختبرهم (بضروب الآلام  
والاصاب) وهي الاسقام اللازمة (ولو فعل ذلك لكان منه عدلا) محض (ولم يكن منه قبيحا ولا ظلما)  
فهو سبحانه وتعالى العادل الذي لا يعترض عليه في تدبيره وحكمه وجميع أفعاله وافق مراد العبد أولم  
يرافق وكل ذلك عدل منه وهو كما ينبغي (وأنه عز وجل يشيب) أي يجازي (عباده المؤمنين على الطاعات)  
الصادرة منهم وهي ما وافقت أمره جل جلاله لا ارادته كما زعمته المعتزلة (بحكم الكرم) المحض (والوعد)  
السابق (لا بحكم الاستحقاق) والاستيجاب (واللزوم اذ لا يجب لاحد عليه فعل ولا يتصور منه ظلم) لانه  
غير واضح للشيء في غير موضعه ولا عادل عن طريق الحكمة والعدل في شيء من أفعاله ولا يجوز أن يلحقه  
نقص في ملكه ولا في ارادته فلم يكن موصوفا بالظلم بحال (ولا يجب لاحد عليه حق) لكون كل ما سواه  
من مخترعاته ومخلفاته ومصنوعاته فاني يكون للمخلوق حق على الخالق والحق لغة هو الثابت الذي  
لا يسوغ انكاره وهو الواجب اللازم من قولهم لفلان على حق أي دين واجب لازم (وان حقه في الطاعات  
وجب على الخلق بايجابه على السنة أنبيائهم عليهم السلام لا بمجرد العقل) لان العقل لا يستقل بأدراكه  
كون الفعل أو الترك متعلقا بالواجب الشرعية (ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات  
الظاهرة) وهي الامور الخوارق للعادة المعروفة بالتحدى والموافقة للدعوى السالبة من المعارض على  
يد من يدعي النبوة وقول امام الحرمين انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة محمول على ما يصلح  
دليلا على الاطلاق والعموم ويصلح أن يكون حجة على المنكرين (فباغوا أمره ونهيه ووعدوه ووعده  
فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤوا به) وهذه المسئلة معروفة بالتحسين والتقبيح العقلين قالت  
الاشاعرة لا تحسين ولا تقبيح عقلا أي ان الافعال انما توصف بالحسن والقبح من حيث تعلق خطاب الشرع  
بها ودليله السمي قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبه تمسك المحدث أيضا وأما الصوفي فيقول  
الافعال كلها نسبتان: نسبة التكوين ونسبة التكليف أما نسبة التكوين فعاما لان الافعال كلها لله  
تعالى وهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء الاجباد بل هي حسنة من حيث علم الفاعل وارادته  
وأما نسبة التكليف وهي الطلب فهي مختصة بأفعال المكلف ومن المعلوم ان الطلب للشيء فرع العلم  
به ولا علم بالحقيقة الا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وأيضا فان تعلق الطلب بفعل أو تركه غيب



فلا يعلم الا بالتوقيف السهمي النبوي فاذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلاحسن ولا قبح عقلا وهو المطلوب وقالت الحنفية ان العقل قد يستقل بادرالك الحسن والقبح الذاتيين اولصفة فيدرك القبح المناسب لثبوت حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب ويدرك الحسن المناسب لثبوت حكمه تعالى فيه بالاجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه وهو بعينه قول المعتزلة الا ان المعتزلة اطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع وسيأتي تحقيق ذلك على التفصيل في شرح الرسالة القدسية وهذا الذي ذكره المصنف اشارة الى النوع الثالث عند المتأخرين وهو معرفة ما يجوز في حق الله تعالى وهو فعل كل ممكن وتركه ومن فروعه بعثة الانبياء الى العباد واثابة الطابع ومعاقبة العاصي وقد أشار اليهما المصنف وله فروع كثيرة وكلها مما لا يجب شيء منها على الله تعالى ولا يستحيل بل وجودها وعدمها بالنسبة اليه سواء ولفظ الجائز والممكن مترادفان على معنى واحد وهو ما يوضح في العقل وجوده وعدمه ثم لما كانت المباحث المتعلقة بهذا العلم منقسمة على ثلاثة اقسام قسم يتعلق بالالهيات أي المسائل المتعلقة بالاله عز وجل وقسم بالنبويات وقسم بالسمعيات وقد فرغ من قسم الالهيات شرع في بيان القسم الثاني وهو النبويات وهي المسائل المبسوطة في بيان النبوة وأحوالها والثالث وهو السمعيات وهي المسائل التي لا تنافي أحكامها الا من السمع ولا تؤخذ الا من الوحي فقال (معنى الكلمة الثانية) من الشهادات (وهي شهادة) هكذا في سائر النسخ وكان تأنيث الضمير باعتبار ما أضيف اليه (لرسول) هكذا في سائر النسخ وقد وقع له هكذا في أول كتاب العلم وسبق التنبيه بأن التاج السبكي نقل في طبقاته عن الامام الشافعي رضي الله عنه انه كان يمنع من هذا التعبير وانما يقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لانه أقرب للتعظيم وأكثر الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة ووجه الصلاة أني بها لا تبرك (وأنه) تعالى (بعث) أي أرسل ومطابوعة انبعث وكل شيء ينبعث بنفسه فان الفعل يتعدى اليه بنفسه يقال بعثته وما هنا كذلك وكل شيء لا ينبعث بنفسه كالكتابة والهدية فان الفعل يتعدى اليه بالباء يقال بعث به أي وجهه (النبى) وحقيقته انسان خصه الله بسماع وحى ولم يؤمر بالتبليغ وحقيقة الرسول انسان بعثه الله الى خلقه ليلفهم ما أوحى اليه من الاحكام الشرعية وحقيقة الرسالة الامر بتبليغ الوحي وحقيقة النبوة الاختصاص بالوحي قبل النبى أعم لانه يطلق على من أوحى اليه أمر بالتبليغ أو لم يؤمر والرسول أخص والسكينة تدخل على الاخص فكل رسول نبى ولا عكس وانما بعض النبى رسول اذا أمر وليس رسول اذا لم يؤمر وقيل الرسول أعم لانه يطلق على الملائكة وعلى البشر بخلاف النبى فانه خاص بالبشر والسكينة تدخل على الاخص فتقول كل نبى رسول ولا عكس وانما البعض كالنبى صلى الله عليه وسلم وسائر اخوانه المرسلين من البشر وبعض من كان رسولا ولم يكن نبيا كجبريل عليه السلام ومنهم من اعتبر ما يزيد به كل واحد منهما فقال بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان فحين أوحى اليه وأمر بالتبليغ من البشر وتنفرد النبوة فحين أوحى اليه ولم يؤمر بالتبليغ وتنفرد الرسالة بالملائكة (الامى) منسوب الى الام لكونه لم يقرأ ولم يكتب كما تقدم تحقيقه في كتاب العلم أو الى أم القرى وهي مكة لولادته بها أو الى أم الكتاب وهو اللوح المحفوظ لان علمه منه أو غير ذلك وقد بسطنا في شرحنا على القاموس (القرشى) نسبة الى قريش على غير قياس وهو لقب جده النضر ابن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ومن لم يلد له فليس بقرشى نقله السهيلي وغيره وسبب تسميته بذلك والاختلاف فيه بسطناه في شرح القاموس (محمدا) هو اسم مفعول من التحميد وهو المبالغة في الجود وذلك لانه اذا بلغت خصال المرء النهاية وتكاملت فيه الحسنات فهو محمدا قال المناوى في شرح الجامع الصغير لكن ذكر بعض المحققين انه انما هو من صيغ المبالغة باعتبار ما قيل فيه من معنى الكثرة بخصوصه لا من جهة اللغة اذ لا يلزم من زيده مفضل على عرو والمبالغة في تفضيله عليه اذ

معنى (الكلمة الثانية)  
وهي الشهادة للرسول  
بالرسالة وأنه بعث النبي  
الامى القرشى محمدا

معناه له جهة تفضيل عليه وبفرض كونه للتكثير لا يلزم منه المبالغة لانها لا تتجاوز حد الكثرة ولخصرهم  
صبيغ المبالغة في عدد مخصوص وكونه أجل من جد وأفضل من جد لا يستلزم وضع الاسم للمبالغة لان  
ذلك ثابت له لذاته وان لم يسم به نعم المناسبة قائمة به مع ما سبق من دلالة البناء عرفا على بلوغ النهاية في  
ذلك الوصف اهـ وقد ألف شيخ شيوخنا الشمس محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلي رسالة خاصة لما يتضمن  
هذا الاسم الكريم من المعاني والاسرار (صلى الله عليه وسلم) من الصلاة وهي من الله تعالى الرحمة وتعلق  
لفظ على بها تتضمن معنى النزول والسلام التماس من الآفات المنافية لغاية السكال وجعل بينهما الكراهة  
افراد أحد هـ ما أي لفظا لخطا أو مطلقا وقد تقدم البحث فيه في أول كتاب العلم في الخطبة (برسالته)  
وهي السفارة بين الله وبين ذوى الالباب لازاحة عنهم فيما يحتاجونه من مصالح الدارين (الى كافة) قال  
الزهري هو مصدر على فاعلة كالعافية والعاقبة ولا يثنى ولا يجمع وفي المصباح وجاء الناس كافة قبل  
منصوب على الحال فصلا لما لا يستعمل الا كذلك وعليه قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس أي  
الا للناس جميعا (العرب والعجم والجن والانس) وقال أبو البقاء اضافة كافة الى ما بعد ها خطا لانه لا يقع  
الاحالا وانما قيل للناس كافة لانه ينكشف بعضهم الى بعض وبلاضافة تصير اضافة الشيء الى نفسه اهـ  
هذا اذا أريد بالكافة الجماعة واذا ذهب به الى أنه مصدر كما قاله الزهري فلا يلزم منه اضافة الشيء الى  
نفسه فتأمل والعرب اسم مؤنث ولهذا يوصف بال مؤنث فيقال العرب العرباء والعرب العاربة وهم خلاف  
العجم سوا بذلك لانهم سكنوا بلادا يقال لها العربيات والخلاف في ذلك وفي نسبهم بسطناه في شرح القاموس  
والجن بالسكسر خلاف الانس سوا بذلك لاستنارهم عن الاعين كما ان الانس من انس اذا ظهر أو أُلِف  
وتفصيل ذلك كله في شرح القاموس ثم ان المراد بهذا التعبير انه مبعوث الى الثقلين الانس والجن  
والعرب والعجم داخلون في الانس وقد يعبر عنهم بالاسود والاحمر وكونه مبعوثا الى الثقلين خاصة اختاره  
الحليمي والبيهقي بل حكى الفخر الرازي والنسفي عليه الاجماع ومنهم من زادوا الملائكة وانتصر له السبكي  
مستدلا بما لا يبيح ليكون للعالمين نذيرا ونذرا رسالت الى الخلق كافة ونازع فيما حكى عن الحليمي بان البيهقي  
نقله عنه وتبرأ منه والحليمي وان كان سنبا لسن وافق المعتزلة في تفضيل الملك على البشر فظاهر حاله بناؤه  
عليه وبأن الاعتماد على نفسه برهما في حكاية اجماع انفرادا بحكاية لا ينهض حجة عند أئمة النقل لان  
مدارك نقل الاجماع انما تتلقى من كلام أصحاب المذاهب المتبوعة ومن يلحق بهم في سعة دائرة الاطلاع  
والحفظ والاتقان والشهرة عند علماء النقل (فشيخ بشر بعنه) الواضحة السهلة الغراء (الشرائع) المتقدمة  
كلها (الماقرره منها) والنسخ رفع الحكم الشرعي بخطاب (وفضله على سائر الانبياء) بانواع من الفضائل  
لخصوصية فضله بها في ذاته بها ارتفع كماله فوق المراتب الكمالية افسانية كانت أو ملكية قال الله تعالى  
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ذلك البعض هو الحقيقة المحمدية  
اذ هو أول نور تلقى من حضرة الوجوب بل لا متلقى على الحقيقة الا هو فكان له صلى الله عليه وسلم حيثينان  
حيثية ابتدائية وبها حصل السكال الاختصاصي المتوحد وخيشة انتهائية وبها حصل السكال المتكسر الذي  
انقسم على الحقائق النبوية وله عليه السلام منه الحظ الاوفر الجامع بين كمالهم كاهم فن حيث السكال  
الاختصاصي كان رسولا لجميع العالم ومن حيث كماله الجمعي الاشتراكي كان رسولا للانس والجن فاعلم  
من ذلك رسالته صلى الله عليه وسلم العامة منه والخاصة وكماله الخصوصي المتحد وكماله العلوي المشترك أوليته  
وأخريته (وجعله سيد البشر) ورئيسهم والقائى عليهم بالفضائل والكمال والسيد له هو الذي  
يفوق قومه أو ما هو من جنسه ونوعه والسيد الرئيس والحكيم والسخي وقد ساد سادة وسوددا وكان  
صلى الله عليه وسلم في كل أوصافه موصوفا بالسيادة والتفوق وكان يقال له أيضا سيد قرين وسيد العرب  
وفي شعر الاعشى \* يا سيد الناس وديان العرب \* و يروى يا مالك اناس وأخرج مسلم في المنقب

صلى الله عليه وسلم  
برسالته الى كافة العرب  
والعجم والجن والانس  
فنسخ بشر بعنه الشرائع  
الماقرره منها وفضله على  
سائر الانبياء وجعله سيد  
البشر

وأبو داود في السنة عن أبي هريرة رفعه: أناسيد ولد آدم يوم القيامة وأول من ينشق عنه القبر الحديث وأخرج الإمام أحمد والترمذي في المناقب وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة ولا يخفى الحديث قال المناوي في شرحه خصه لانه يوم نجوع له الناس فيظهر سودده لكل أحد عيانا وصف نفسه بالسودد المطلق المقيد للعموم في المقام الخطابي على ما تقر في علم البيان فيقيد تفوقه على جميع ولد آدم حتى أولى العزم من الرسل واحتياجهم اليه كيف لا وهو واسطة كل فيض وتخصيصه ولد آدم ليس للاحتراز فهو أفضل حتى من خواص الملائكة كما نقل الإمام عليه الاجماع ومراده اجاع من يعتديه من أهل السنة (ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول) المؤمن (لا اله الا الله ما تقرن به شهادة الرسول) الحق (وهو قول محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم فصارت الكلمتان كلمتا واحدة عبرتها بكلمة التوحيد والاخلاص (والزم الخلق) كلهم (تصديقه) وتلقيه بالقبول (في جميع ما أخبر) به (وعنه من أمور الدنيا والآخرة) أي المتعلقة بهما بعد ان خصه كإخص اخوانه من الانبياء والرسل الكرام بالصدق والامانة والتبليغ والفظانة فهذه أربع صفات تجب في حقهم فالصدق هو الاخبار بالحق الثابت في نفس الامر أي كون ما بلغوا به عن الله تعالى موافقا لما عند الله تعالى ايجابا كان أو سلبا والامانة كونهم لا تصدرو عنهم مخالفة أصلا وهي المعبر عندهم بالعصمة والتبليغ هو انهم بلغوا جميع ما أمروا به اعتقاديا كان أو عمليا ولم يكتفوا منه شيئا والفظانة هي التيقظ للازام الخصوم وطرق ابطال تحيلهم ودعائهم الباطلة ولما فرغ من ذكر النبويات شرع في بيان السمعيات فقال (وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به) صلى الله عليه وسلم (بعد الموت) وفي ضمن ذلك اعتقاد حقيقة الموت وابتلائه به كل ذي روح لانه من مجوزات العقول التي ورد الشرع بموافاق اعتقادها وهو كيفية وجودية تضاد الحياة فلا يعرى الجسم الحيواني عنهما ولا يتجهعان فيه هذا قول الاشعري وقيل عدم الحياة عما من شأنه الحياة وهو قول الاسفرايين والاكثرين وقال بعض الصوفية ليس الموت بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقة وحيلولة بينهما وتبدل حال بحال وانتقال من دار الى دار ثم شرع المصنف في بيان ما أخبر به صلى الله عليه وسلم للاحوال التي تعرض بعد الموت فقال (وأوله سؤال منكبر ونكبر) ويتقدم على ذلك وجوب اعتقاد ان ملك الموت يقبض روح كل ذي روح أي يخرجها أو يأخذها باذن ربه من مقرها أو من يد أعوانه والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهايم والطيور وغيرهم ولو بعوضة بل قيل حتى روح نفسه والارواح أجسام لطيفة متخللة في البدن تذهب الحياة بذهايمها وقيل جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الاخضر وبه حزم النووي وملك الموت اسمه عزرائيل ومعناه عبد الجبار عظيم هائل المنظر رأسه في السماء العليا ورجلاه في تخوم الارض السفلى ووجهه مقابل اللوح المحفوظ والخلق بين عينيه وله أعوان بعدد من يموت يترفق بالمؤمن ويأتميه في صورة حسنة ومن ذلك أيضا وجوب اعتقاد ان الاجل بحسب علم الله تعالى واحدا لا تعدد فيه وان كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجله في الوقت الذي علم الله في الازل حصول موته فيه بإيجاده تعالى وخلقه من غير منع ومداخلية للقاتل فيه لا مباشرة ولا توليدا وان لم يقتل لجأ أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل ثم يجب اعتقاد ان السؤال في القبر حق أي ان الموتي تسأل في قبورهم بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس بان يعيد الله أرواح الى الميت جميعه وتكمل حواسه فيرد اليهم ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأق مع الجواب من الحواس والعلم والعقل حتى يسأله الملكان (وهما شخصان) أسودان أرزقان (مهيبان هائلان) أي فظان غلظان شعورهما الى أقدمهما تلعب النار بين أنيابهما يشقان الارض بهما كلامهما كالرعد الفاصف وأعينهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد (يقعدان العبد في قبره) أي بعد تمام دفنه هذا في حق المتقور وفي غيره بعد الموت

ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول لا اله الا الله ما تقرن به شهادة الرسول وهو قول محمد رسول الله وألزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت وأوله سؤال منكبر ونكبر وهما شخصان مهيبان هائلان يقعدان العبد في قبره

(سويا) تاما (ذاروح وجسد) كامل الخواس وأفتى الشمس الرملى بان السؤال على الرأس وحده ان  
انفصل لوجود أدلة النطق وأفتى الحافظ السيوطى بان الميت اذا نقل لا يسئل حتى يدفن قال بعضهم ومثله  
المصلوب (فيسألانه) أو أحدهما يترفقان بالمومن وينتهران المنافق والكافر ولو غزقت أعضاؤه أو  
أكلته السباع في أجوافها وكذا الغريق والحريق وان ذرى في الریح (عن التوحيد) أى وحدانية  
الله تعالى (والرسالة) أى رسالة الانبياء عليهم السلام وما بلغوا وقال القرطبي اختلفت الاحاديث في  
كيفية السؤال والجواب وذلك بحسب الاشخاص فمنهم من يسئل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسئل  
عن كلها اه وهذا السؤال خاص بهذه الامة والمراد بها أمة الدعوة فيدخل المؤمنون والمنافقون  
والكافرون وورد في حق جماعة انهم لا يسئلون كالمرباط والسهميد بأنواعه والمراد به التخفيف  
لامطالعة في سؤال الاطفال الوقف وحرم السيوطى بعدم السؤال لعدم تكليفهم كالملائكة لالجن  
(ويقولان له) كل أحد بلسانه أو بالسريانية أو بالعربية مطلقا ثلاثة أقوال (من ربك) الذى خلقك  
وسؤالك ورزقك (وماديتك) الذى كنت عليه (ومن نبيك) الذى أرسل اليك وأمرت باتباعه ونقل  
السيوطى ان السؤال يقع بالسريانية وهذا صورته اتمه كراهه اترح صالح حين وهى خمس كلمات تعريها  
اتره قم يا عبد الله كراهه الى ملائكة الله اترح ما كنت تصنع في دار الدنيا صالح من ربك وما دينك وعقيدتك  
حين ما هذا الذى مت عليه (وهما فتانا القبر) مثنى فتان مبالغة في التفتين والامتحان وقد يلحق بهما  
غيرهما من الصور الهائلة فيقال للكل فتانان أعادنا الله منهما (وسؤالهما أول فتنه بعد الموت) يحصل في  
القبر أى هذا السؤال هو نفس الفتنه وهى الاختبار والامتحان بالنظر الى الميت أو البنا أو الى الملائكة  
لاحاطة علمه بكل شئ (وان يؤمن بعذاب القبر) ومنه ضغطته وهو انضمام اللحد بعرضه الى بعض ومنه  
الحديث لو سلم أحد من ضغطة القبر لسلم منها سعد وفي رواية لقد تضايقت على هذا العبد الصالح قبره حتى  
فرج الله عنه وفي أخرى لقد ضممه ثم فرج الله عنه (وانه حق) ثابت لما في حديث مسلم المرفوع ان هذه  
الامة تتبلى في قبورها فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله ان يسمعكم من عذاب القبر الذى أسمع منه ثم أقبلي  
صلى الله عليه وسلم بوجهه علينا فقال ترمذوا بالله من عذاب القبر الحديث وفي البخارى عن أسماء بنت  
أبي بكر قالت قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيبا فذكر فتنه القبر التى يفتن بها المرء فلما ذكر  
ذلك ضج المسلمون ضجة ثم قال (و) انه (حكمة) من الله تعالى (وعدل) منه لانه مالك الاعيان حقيقة  
ولمالك التصرف في ملكه كيف يشاء الامر أمره والحكم حكمه لا يسئل عما يفعل (على الجسم والروح)  
معاً كما هو مذهب أهل السنة (على ما يشاء) لمن يكون من أهل العذاب وحكمة الله تعالى فيه اظهار  
ما كتمه العباد في الدنيا من كفر أو إيمان أو طاعة أو عصيان ليباهى الله بهم الملائكة أو يفضحوا عندهم  
ومجمل القول فيه ان عذاب القبر هو عذاب البرزخ وأضيف الى القبر لانه الغالب والافضل ميت أراد الله  
تعذيبه ناله ما أراد قبره ولم يقبر ومجمله الروح والبدن جميعا باتفاق وبعد إعادة الروح اليه أو الى جزء منه  
على قول من قال ان المعذب بعض الجسد وهو قسمان دائم وهو عذاب الكفار ومنقطع وهو عذاب العصاة  
ومما يجب اعتقاده ان نعيم القبر حق لما ورد في ذلك من النصوص ولا يختص بمؤمنى هذه الامة كما انه  
لا يختص بالقبور ولا بالمكافين فيكون ان زال عقله أيضا وتغيب الحال التى زال عقله وهو عليها من كفر  
وإيمان ونحوهما ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه واملائه بالروح والربحان  
وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا محمول على الحقيقة عند العلماء ومما يجب اعتقاده ان البعث حق  
وهو أعادتهم بعد احياهم بجميع أجزائهم الاصلية التى من شأنها البقاء من أول العمر الى آخره تدور  
بذلك الآيات والاسماء وأكثرها لا يحتمل التأويل لافرق في ذلك بين من يحاسب كالمكاف وغيره كما  
صححه النووي واختاره والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد وهو الاخراج من القبور بعد جمع جميع

سويا ذاروح وجسد  
فيسألانه عن التوحيد  
والرسالة ويقولان من  
ربك وما دينك ومن نبيك  
وهما فتانا القبر وسؤالهما  
أول فتنه بعد الموت وان  
يؤمن بعذاب القبر وأنه  
حق وحكمه عدل على  
الجسم والروح على ما يشاء

الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها وان اعادة الاجسام عن عدم محض فيوجد الله تعالى بعد انعدامها بالكلية وقيل عن تفريق محض فيذهب الله العين والاثر جميعا بحيث لا يبقى في الجسم جوهر ان فردان على الاتصال وعلى القول الاول يكون الجسم الثاني هو الاول المعدوم بعينه لا مثله وفي اعادة العرض القائم بالاجسام تبعا لمحله مذهبان الاول تعاد بأشخاصها التي كانت في الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة وهو قول الاشعري والثاني امتناع اعادة اطلاق المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو قول الفلاسفة وبعض المعتزلة والكرامية والخوازمي والاول الراجح وفي جواز اعادة الزمن قولان وبما يجب اعتقاده ان اليوم الاخر حق وهو من يوم الحشر الى ما لا يتناهى او الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ويدخل في جملة أمور الاخرة اعتقاد أن أخذ الصحف حق وهي كتب الاعمال التي تكتبها الملائكة ما فعلوها في الدنيا والرافع للصحف الرجح من خزنة تحت العرش وان كل أحد يدعى في صحيفة ما باليهين وهو المؤمن الطائع أو بالشمال وهو الكافر والمؤمن العاصي ملحق بالطائع على المشهور ومن أمور اليوم الاخر الميزان وغيره وقد ذكر ذلك في قوله (وأن يؤمن بالميزان) والوزن لغة معرفة كمية بأخرى على وجه مخصوص والجل على الحقيقة ممكن لكن نمسك عن تعيين جوهره ونصب الموازين بعد الحساب ثم عرف المصنف الميزان فقال (ذي الكفتين واللسان) كفة للحسنات وهي من نور والاخرى من ظلمة وهي للسيئات (وصفته) أي الميزان (في العظم انه) أي كل كفة منه (مثل طباق السموات والارض) وفي حديث سلمان رضي الله عنه أنه قال توضع الموازين يوم القيامة ولو وضعت فيها السموات والارض لوسعتن وفي حديث آخر ان الجنة توضع عن يمين العرش والنار عن شماله وبؤني الميزان فتنصب بين يدي الله تعالى كفة للحسنات عن يمين العرش مقابلة للجنة وكفة للسيئات عن يسار العرش مقابلة للنار ثم ان المشهور انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال فساورد بصيغة الجمع في الآيات والآثار للتعظيم وقيل يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله (توزن فيه الاعمال) أي أعمال العباد المكافين فخرج بذلك الملائكة لانه فرع عن الحساب وعن كتابة الاعمال خصوصاً على القول بأن الصحف هي التي توضع في الميزان كما يأتي وكذا خرج منه الاطفال والانبيا عليهم السلام تشريفاً لقدرهم وكذا من يدخل من الباب الايمن من هذه الامة كما ورد في حديث (بقدره الله تعالى) ولطيف حكمته وبديع صنعته والممسك للميزان جبريل عليه السلام (والصريح يومئذ مثاقيل الذر والخردل) الصريح بالصاد والسين المهملتين لغتان والنون ساكنة وآخرها جيم معربة يقال اتزن مني بالصنجة الراجحة وأنكر الجوهري السين والمثاقيل جمع مثقال والذر ما رمى في ضوء الشمس والخردل معروف (تحقيقاً لتمام) صفة (العدل) بمقتضى الحكمة وهل الموزون الكتب التي اشتملت على أعمال العباد أراعيان الاعمال قولان الاول ذهب اليه جمهور المفسرين والامام أبو المعالي واستقر به ابن عطية وأشار اليه المصنف بقوله (وتطرح صحائف الحسنات) وهي الاعمال الصالحة بعد ان تصور (في صورة حسنة) نورانية (في كفة النور) وهي اليمنى المعدة للحسنات (فيثقل بها الميزان على قدر درجته عند الله تعالى بفضل الله) سبحانه وتعالى (وتطرح صحائف السيئات) وهي الاعمال السيئة بعد ان تصور (في صورة قبيحة) ظلمانية (في كفة الظلمة) وهي الشمال المعدة للسيئات (فيثقل بها الميزان بعدل الله) سبحانه وتعالى ولا تمنع قلب الحقائق خرقاً للعادة وقيل يخلق الله أجساماً على عدد تلك الاعمال من غير قلب لها ومن قولنا وزن امتحان العباد بالامتحان بالغيب في الدنيا وجعل ذلك علامة لاهل السعادة والشقاوة وتعرف العباد ما لهم من الجزاء على الخير والشر وادامة الجنة عليهم والله الموفق (وأن يؤمن بأن الصراط حق) ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة (وهو) لغة الطريق الواضح لانه يبلغ المارة وشرعاً (جسر ممدود على متن جهنم) يرد الاولون والاخرون ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة (أخذ

وأن يؤمن بالميزان ذي الكفتين واللسان وصفته في العظم أنه مثل طبقات السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدره الله تعالى والصريح يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقاً لتمام العدل وتوضيح صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجته عند الله بفضل الله وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيثقل بها الميزان بعدل الله وأن يؤمن بأن الصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم أحد

من السيف وأدق من الشعر) ومذهب أهل السنة بقاءه على ظاهره مع تفويض علم حقيقته إليه سبحانه وتعالى خلافاً للمعتزلة وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف صعود وألف هبوط وألف استواء وتجربيل في أوله وميكائيل في وسطه وفي حافته كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به وفيه سبع قناطر يسئل العبد عذر كل واحد عن نوع من العبادات ومروا بالعباد عليه متفاوت في سرعة النجاة وعدمها وهم فريقان وقد أشار إلى ذلك المصنف بقوله (تزل به أقدام الكافرين) والمنافقين (بحكمة الله تعالى فتعوى به في النار) أما على الدوام والتأبيد كهؤلاء إلى مدة يريد الله تعالى ثم ينجو ك بعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه بالعذاب هذا القسم الأول وأشار إلى القسم الثاني بقوله (وتثبت عليه أقدام المؤمنين) وهم أهل رجحان الأعمال الصالحة والصلوات منهم من السابقين من خصهم الله بسابقة الحسن (بفضل الله تعالى) وهم الذين يجوزون كطرفة العين وبعدهم كالبرق الخاطف وبعدهم كالريح المعاصف وبعدهم كالطير وبعدهم كالجواد السابق ثم الجواز سعيًا ومشياً وجوا على حسب تفاوت الأعمال ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه ومن هنا كان دقيقاً في حق قوم وعريضاً في حق آخرين وهو واحد في نفسه (فيساقون إلى دار القرار) أي الجنة والحكمة فيه ظهور النجاة من النار وإن نصير الجنة أسرى لقلوبهم وليتخسر الكافر بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في العبور ومما يجب اعتقاده أن العرش حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني علوي محيط بجميع الأجسام وهو أول مخلوق لله تعالى في قول ومما يجب اعتقاده أن الكرسي حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به فوق السماء السابعة وهو غير العرش على الصحيح ومما يجب اعتقاده أن القلم حق ثابت وهو عظيم نوراني خلقه الله تعالى وأمره يكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده أن اللوح حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني كتب فيه القلم بأذن الله تعالى ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده أن كلاً من الكتابين على العباد أعمالهم في الدنيا والكتابين في اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة الموكلين بالتصرف في العالم والكتابين من صحف الحفظة كتاباً يوضع تحت العرش حق ثابت (وأن يؤمن بالحوض المورود) وهو (حوض) نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم) الذي يعطاه في الآخرة وهو جسم مخصوص متسع الجوانب ترده هذه الأمة وعند مسلم من حديث أنس في نزولنا أعطينا لك الكون وهو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة وعندهما من حديث ابن مسعود وعقبة بن عامر وجندب وسهل بن سعد أنافر طمكم على الحوض ومن حديث ابن عمر أمامكم حوض كلبين جرباء وأذرح وقال الغبراني كلبينكم وبين جرباء وأذرح وهو الصواب وذكر الحوض في الصحيح من حديث أبي هريرة وأبي سعيد وعبد الله بن عمرو وحذيفة وأبي ذر وجابر بن سمرة وحارثة بن وهب وثوبان وعائشة وأم سلمة وأسماة وقد خرج أحاديثه الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي في جزء استوعب فيه وطواهر الأحاديث أنه بجانب الجنة كما قاله الحافظ ابن حجر (ويشرب منه المؤمنون) الذين وقوا بهد الله وميثاقه وما تواتر على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمنى الأمم السابقة لكنه خلاف طواهر الأحاديث أنه لا يرده المؤمنون هذه الأمة لأن كل أمة إنما ترد حوض نبيا وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالذ كر لوروده بالأحاديث البالغة مبالغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالأسناد (قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط) على الصحيح ولكن جهل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد وإنما الواجب اعتقاد ثبوته (من شرب منه شربة لم يظمأ) أي لم يعطش (بعدها) أي بعد تلك الشربة (أبدأ عرضه مبصرة شهر ماؤه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل حوله أباريق عدد نجوم السماء) ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما رفعه حوضي مبصرة شهر زواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكبرانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبدأ له ما في حديث

من السيف وأدق من  
الشعرة تزل به أقدام  
الكافرين بحكم الله سبحانه  
فتهوى بهم إلى النار  
وتثبت عليه أقدام المؤمنين  
بفضل الله فيساقون إلى دار  
القرار وأن يؤمن بالحوض  
المورود حوض محمد صلى  
الله عليه وسلم يشرب منه  
المؤمنون قبل دخول الجنة  
وبعد جواز الصراط  
من شرب منه شربة لم يظمأ  
بعدها أبدأ عرضه مبصرة  
شهر ماؤه أشد بياضاً من  
اللبن وأحلى من العسل  
حوله أباريق عدد نجوم  
السماء

أنس فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء وفي رواية لمسلم أكثر من عدد نجوم السماء وفي رواية أخرى له عدد النجوم وفيما أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام من صفة نبينا عليه الصلاة والسلام له حوض أبعد من مكة إلى مطلع الشمس فيه آنية مثل عدد نجوم السماء وله لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمار الجنة (فيه ميزابان يصبان من الكوثر) وفي صحيح مسلم من حديث ثوبان يصب فيه ميزابان يمدانه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق وروى أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوني فعلى الميزان فان لم تجدوني فعلى الحوض وفي هذا تنبيه على ترتيب الصراط والميزان والحوض وهي مسئلة توقف فيها أكثر أهل العلم (وان يؤمن بالحساب) جاعذ كره في حديث عمر رفعه أخرجه البيهقي في البعث وهو توقف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم وأول من يحاسب هذه الامة (وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب) ففي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها من نوقش الحساب عذب قالت قلت أليس يقول الله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال ذلك العرض (والى مسامح فيه) كل ذلك بكيفية مختلفة فمنه اليسير والعسير والسرو والجهر والتوبيخ والفضل والعدل (والى من يدخل الجنة بغير حساب) كالسبعين ألفا (وهم المقرَّبون) وأفضلهم أبو بكر رضي الله عنه فلا يحاسب الماروي من فروع عائشة رضي الله عنها الناس كلهم يحاسبون إلا أبابكر وفي الصحيحين من حديث ابن عباس عرضت على الامم فقيل هذه أمتك ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب وإسلم من حديث أبي هريرة وعمران بن حصين يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفا بغير حساب زاد البيهقي في البعث من حديث عمرو بن حزام وأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا زاد أحمد من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر بعد هذه الزيادة قال عمر فلهذا استزدته فأعطاني مع كل رجل سبعين ألفا قال عمر فلهذا استزدته قال قد استزدته فأعطاني هكذا وفرج عبد الله بن بكر بن يديه الحديث (فيسأل الله تعالى من يشاء من الانبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين) ففي البخاري من حديث أبي سعيد رفعه يدعي نوح يوم القيامة فيقول لبيلك وسعد بك يا رب فيقول هل بلغت فيقول نعم فيقال لامته فيقولون ما أتانا من نذير فيقول من شهدك فيقول محمد وأمته الحديث ولابن ماجه يحيى النبي يوم القيامة الحديث وفيه فيقال هل بلغت قوله الحديث (ويسأل المبتدعة عن السنة) فعند ابن ماجه من حديث عائشة من تكلم في شيء من القدر سئل عنه يوم القيامة ومن حديث أبي هريرة ما من داع يدعو إلى شيء الا وقف يوم القيامة لازما لدعوة مادعا اليه وان دعا رجلا رجلا (ويسأل المسلمين عن الاعمال) قولا كانت أفعلا أو اعتقادا مكسوبة أو لا بعد أخذها كتبها خيرا كانت أو شرا تفصيلا لا بالوزن وعند أصحاب السنن الاربعة من حديث أبي هريرة أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته الحديث وسألتني في الصلاة (وأن يؤمن باخراج عصاة الموحدين من النار) هي دار العذاب بجميع طباقها السبع ولاجر لها سوى بني آدم والاحجار المتخذة آلهة من دون الله قبل وكذا أحجار الكبريت لشدة اتقادها (بعد الانتقام) ولا يدوم عذابهم مدة بقائهم بل يموتون بعد الدخول لحظة ما يعلم الله مقدارها فلا يحيون حتى يخرجوا منها (حتى لا يبقى في جهنم) وهي الطبقة العليا من النار وهي التي فيها العصاة من الموحدين وهذه الطبقة هي التي تخلى وأما معداها فلا تخلى من أهلها معذبين فيها تخليدا كتحليد أهل الجنة وينت على شطير الطبقة العليا فيما قبل الجرجير (موحد) بفضل الله تعالى ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة في حديث طويل حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحمة من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئا ممن أراد أن يرجه ممن يقول لا اله الا الله الحديث وفي حديث عبد الله بن عمرو يأتى على النار زمان تحرق الرياح أبوابها ليس فيها أحد يعني من الموحدين أهل الطبقة العليا فاذا لم يبق فيها أحد غير الكفار

فيه ميزابان يصبان فيه من الكوثر وأن يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب وإلى مسامح فيه وإلى من يدخل الجنة بغير حساب وهم المقرَّبون فيسأل الله تعالى من شاء من الانبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين ويسأل المبتدعة عن السنة ويسأل المسلمين عن الاعمال وان يؤمن باخراج الموحدين من النار بعد الانتقام حتى لا يبقى في جهنم موحدا بفضل الله تعالى فلا يخلد في النار موحد

أتى بالموت في صورة كبش فيذبح بين الجنة والنار ويعرفه كل أحد من الفريقين كافي السنن الأربعة  
(وأن يؤمن بشفاعته الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (ثم العلماء ثم الشهداء) هكذا أخرج ابن ماجه من  
حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه وفيه يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء  
وقد تقدم في كتاب العلم وأعلم ان الشفاعه لغة الوسيلة والطلب وعرفا سؤال الخير للغير وهنا واجبات ثلاثة  
يتبعن اعتقادها على كل مكاف الأول كونه صلى الله عليه وسلم شافعا والثاني كونه صلى الله عليه وسلم  
مشفعا أي مقبول الشفاعه والثالث كونه صلى الله عليه وسلم مقدما على غيره من جميع الانبياء والمرسلين  
والملائكة فيتعين اعتقاد انه صلى الله عليه وسلم وان كان له شفاعات الا أن أعظمها شفاعته صلى الله عليه  
وسلم المختصة به للأراحة من طول الموقف وهي أول المقام المحمود ثانيا في ادخال قوم الجنة بغير حساب  
وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم كما قاله النووي ثالثا فيمن استحق دخول النار أن لا يدخلها وتردد  
النووي في اختصاصها به صلى الله عليه وسلم قال السبكي لانه لم يرد نص صريح بشيئ الاختصاص ولا بغيره  
رابعها في اخراج الموحدين من النار و يشاركه في هذه الانبياء والملائكة والمؤمنون وفصل الاضي عياض  
فقال ان كانت هذه الشفاعه لاجراء من في قلبه مثقال ذرة من ايمان اختصت به صلى الله عليه وسلم  
والا شاركه غيره فيها خامسها في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي اختصاصها به صلى الله  
عليه وسلم سادسها في جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات سابعها في دخول  
في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة كما في حق أي طالب وأي لهب ثامنها  
في اطفال المشركين ان لا يعذبوا ذكره الجلال السيوطي وبالله و اعطاء امتناع شفاعته صلى الله عليه  
وسلم في أهل الكبائر وغيرهم لاقبل دخولهم النار ولا بعده وما يجب اعتقاده شفاعته غيره صلى الله عليه  
وسلم من الانبياء والمرسلين والملائكة (ثم سائر المؤمنين) يشفع (كل على حسب جاهه وقدر منزلته)  
ومقامه (عند الله تعالى) في أبواب الكبائر كما جاء في الاخبار الدالة على ذلك (ومن بقي من المؤمنين)  
في النار (ولم يكن له شفيع) خاصة (أخرج بفضل الله عز وجل) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد  
فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفعت النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض  
قبضة من النار فيخرج قوما لم يعملوا خيرا قط الحديث (فلا يتخذ في النار مؤمن بل يخرج منها من كان  
في قلبه مثقال ذرة من ايمان) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار  
النار ثم يقول الله تعالى أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان وفي رواية من خردل من  
خير وقد استنبط المصنف من قوله أخرجوا من كان الخ نجاة من أيقن بالايمان وحال بينه وبين النطق  
به الموت قال وأما من قدر على النطق ولم يفعل حتى مات مع ايقانه بالايمان بقلبه فيحتمل ان يكون امتناعه  
منه بمنزلة امتناعه عن الصلاة فلا يتخذ في النار ويحتمل خلافه ورجح غيره الثاني فيحتاج الى تأويل ثم ينبغي  
ان يعلم انه لا يشفع واحد ممن ذكر الا بعد انتهاء مدة المؤاخذه \* (تنبيه) \* هذه الامور السبعة التي  
تقدم بيانها يتخذ فيها المتكلم والصوفي والمحدث اذ مبادئها هو النقل اذ النظر انما هو في وقوعها وأما  
جوازها فضروري والعقل لا يهتدي الى وقوع جائز فاضطر واجبعا الى السمع وان كان الصوفي يزيد عليها  
بالكشف الا ان الكشف قاصر حكمه عليه فلا يتعدى العلم المستفاد منه الى غيره ولما فرغ المصنف من  
ذكر السمعيات شرع في ذكر لواحق المعتقد فقال (وان يعتقد فضل الصحابة رضي الله عنهم وترتيبهم)  
ودرجاتهم ومنزلاتهم فيعطى كل ائمة منهم ما يستحقه من التعظيم (و) يعتقد (ان أفضل الناس بعد النبي صلى  
الله عليه وسلم أبو بكر) الصديق (ثم عمر) بن الخطاب (ثم عثمان) بن عفان (ثم علي) بن أبي طالب  
(رضي الله عنهم) هكذا ترتيب أفضليتهم على ترتيب خلافتهم هكذا أجمع عليه أهل السنة اذا المسلمون  
كانوا لا يقدمون أحدا في الامامة تشبيها منهم وانما يقدمونه لاعتقادهم انه أفضل وأصلح لامة من غيره وفي

وان يؤمن بشفاعته  
الانبياء ثم العلماء ثم  
الشهداء ثم سائر المؤمنين  
كل على حسب جاهه ومنزلته  
عند الله تعالى ومن بقي  
من المؤمنين ولم يكن له  
شفيع أخرج بفضل الله  
عز وجل فلا يتخذ في النار  
مؤمن بل يخرج منها  
من كان في قلبه مثقال ذرة  
من الايمان وأن يعتقد  
فضل الصحابة رضي الله  
عنهم وترتيبهم وأن أفضل  
الناس بعد النبي صلى  
الله عليه وسلم أبو بكر ثم  
عمر ثم عثمان ثم علي رضي  
الله عنهم



الجوازي من حديث ابن عمر قال كان خير بين الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فخير أبا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ولابي داود فكان يقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني ويسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يذكره (وان يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أثني الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين) أما ثناء الله عز وجل عليهم بعمومهم وخصوصهم ففي آي من القرآن وشهدت نصوصه بعد انهم والرضا عنهم بيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى للفقراء المهاجرين الآيات وعند الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدى ولشيوخ من حديث أبي سعيد لا تسبوا أصحابي ولطبراني من حديث ابن مسعود اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومناقب الصحابة وفضائلهم عديدة وحقيق على المذنب ان يستحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هناة فليدبر العاقل النقل وطريقه فان ضعف رده وان ظهر وكان احاد لم يقدح فيما علم تواتر وشهدت به النصوص (فكل ذلك) أي مما ذكره من قواعد العقائد (مما وردت به الاخبار) من روايات الائمة السكار (وشهدت به) أي بحكمته (الانصار) من السلف الانصار (فن اعتقد جميع ذلك) بجملة وتفصيلا (موقنانه) معتمدا عليه (كان من أهل الحق) وهو عبارة عن كل ما يحسن اعتقاده فالمعنى كان من الذين حسنت عقائدهم (وعصاية السنة) أي جامعها والسنة طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وطريقه أصحابه (وفارق رهط الضلال) الرهط مادون العشرة من الرجال وقيل من سبعة الى عشرة وقيل الى أربعين والضلال عن الطريق المستقيم وتضاده الهداية (وحزب البدعة) أي أنصارها والبدعة الفعلة المخالفة للسنة أو ان المراد بالحزب الجماعة فيكون بخلاف مضاف أي جماعة أهل البدعة والمراد بهم فرق الضلال المبتدعة كالمعتزلة والخوارج والكرامية والروافض بأنواعها وأقسامها (فنسأل الله) سبحانه وتعالى من فضله (كل اليقين) في مراتب الايمان والاحسان (والثبات في الدين) والمراد في العقائد المتعلقة بالدين ونسأل ذلك كذلك (لكافة المسلمين) وعامتهم (انه) جل وعز (أرحم الراحمين) يحجب دعوة الداعين (وصلى الله على سيدنا) ومولانا وهادينا (محمد وعلى آله وعلى كل عبد مصطف) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها انتهاء الكلام الى قوله أرحم الراحمين فتكون هذه الجملة من زيادة النسخ وقد حوت العادة في الختم به تبركا والله أعلم وهذا آخر شرح كتاب قواعد العقائد فرغت من تحريره بعد صلاة الظهر من يوم الخميس للثلاثين بقية من ربيع الأول سنة ١١٩٣ هـ عزلي بسوية لا من مصر اللهم يسر لنا اتمام ما بقى قالمؤلفه وكتبه العبد المذنب أبو الفيص محمد مرتضى الحسيني غفر الله له ولجنه وكرمه حامدا لله ومصليا ومسلما ومستغفرا انتهى بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما اللهم ناصركل صابر \* (الفصل الثاني) من الفصول الاربعة (في) بيان (وجه التدرج) والتهل (الى الارشاد) والهداية (وترتيب درجات الاعتقاد) بالنسبة الى أهل البداية والتوسط والنهاية (اعلم ان ما ذكرناه) آنفا (في ترجمة العقيدة) المختصرة (ينبغي ان يقدم) ذلك (الى الصبي) وهو الغلام الصغير بتعليمه اياها (في أول نشأة) أي في حال صباه (الحفظ) في صدره (حفظا) يأمن به عن الاغفال عنه ويتمكن ذلك الحفظ في باطنه حتى يكون نقشا على الحجر ولا يطرأ عليه ما يخالفه (ثم لا يزال) مستمرا على ذلك حتى (يكشف له معناه) وسره وحقيقته (في) حالة (كبره) وهو البلوغ وما بعده (شيئا فشيئا) وهذا هو التدرج والترتيب المشار اليهما (فابتدأه) في حقه وحق غيره (الحفظ) بضبط صورها المدركة في النفس وتجهدها ورعايتها (ثم افهم) بالتحقق في معانيها (ثم الاعتقاد) أي عقد القلب باثباتها في النفس (والايقان) بها (والصدق) لما فيها فهذه ثلاث مراتب الاولى الفهم أي لعانيها الحاصلة من ظواهر تلك الالفاظ

وأن يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أثني الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين فكل ذلك مما وردت به الاخبار وشهدت به الآثار فن اعتقد جميع ذلك موقنانه كان من أهل الحق وعصاية السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة فنسأل الله كل اليقين وحسن الثبات في الدين لنا ولكافة المسلمين بترجمته انه أرحم الراحمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطف

(الفصل الثاني) في وجه التدرج الى الارشاد وترتيب درجات الاعتقاد اعلم ان ما ذكرناه في ترجمة العقيدة ينبغي ان يقدم الى الصبي في أول نشوه ليحفظه حفظا ثم لا يزال ينكشف له معناه في كبره شيئا فشيئا فابتدأه الحفظ ثم افهم ثم الاعتقاد والايقان والتصديق به

وذلك مما يحصل في الصبي

بغير برهان فن فضل الله سبحانه على قلب الانسان أن شرحه في أول نشوئه للايمان من غير حاجة الى حجة وبرهان وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرد والتقليد المحض نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف في الابتداء على معنى أنه يقبل الازالة بنقيضه لو ألقى اليه فلا بد من تقويته وأثباته في نفس الصبي والعلم حتى يترسخ ولا يتزلزل وليس الطريق في تقويته وأثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره وقرآنة الحديث ومعانيه ويستغل بوظائف العبادات فلا يزال اعتقاده يزاد رسوخاً بما يقرع سمعه من أدلة القرآن ويحججه بما يرد عليه من شواهد الاحاديث وفوائدها وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها وبما يسرى اليه من مشاهدة الصالحين وبما يستلهم وسماهم وسماعهم وهما تتم في الخضوع لله عز وجل والخوف منه والاستكانة له فيكون أول التلقين كاللقاء بذرة في الصدر وتكون هذه الاسباب كالسقي والتربية له حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ويرتفع شجرة طيبة أصلها ثابت

الثانية عقد القلب على ذلك المعنى الذي فهمه الثلاثة التصديق بذلك بأنه حق بالمعنى الذي أراد الله ورسوله على الوجه الذي قاله وان كان لا يقف على حقيقته فالصدق لا يكون الا بعد التصور والايمان انما يكون بعد التفهيم ولا يعتد صدق قائلها فيها الا اذا فهم معاني ألفاظها فلذلك قدم الفهم على الاعتقاد على التصديق (وذلك) القدر (مما يحصل) ويتيسر (في الصبي) والعلم (بغير برهان) ودليل (فن فضل الله تعالى) وكال نعمته (على قلب الانسان شرحه) وانفساحه (في أول نشوئه) وظهوره (الى الايمان من غير حاجة الى) اقامة (حجة) على اثباته أ (وبرهان) بايراد الأدلة الذي يقتضي الصدق أبداً لأن التصديق بالأمور الجلية ليس بحال وكل عاقل يعلم أنه أريدهم هذه الالفاظ معان وان كل اسم فله مسمى اذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد بذلك المسمى فيمكنه ان يعتد كونه كاذباً بخبر اعنه على خلاف ما هو عليه ويمكنه ان يعتد كونه صادقاً بخبر اعنه على ما هو عليه فهذا عقول على سبيل الاجمال يمكن ان يفهم من هذه الالفاظ أموراً جلية غير مفصلة ويمكنه التصديق بها (وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام) من السوقة وأهل البادية (مبادئها التلقين المجرد) عن الأدلة (والتعليم المحض) الخالص من غير ان يشوبه شيء آخر سواء (نعم يكون الاعتقاد المحض الحاصل بمجرد التقليد) للغير (غير خال عن نوع من الضعف) والوهاء (في الابتداء) أي في أول الامر لكن (على معنى أنه يقبل الازالة بنقيضه لو ألقى اليه فلا بد من تقويته وأثباته في نفس الصبي والعلم حتى يترسخ) ذلك فيه (فلا يتزلزل) بالاضطراب (وليس الطريق في تقويته وأثباته) في نفسهما (ان يعلم) كل منهما (صنعة الجدل والكلام) كما هو المتبادر الى الاذهان اذا الكلام والجدل علم لفظي وأكثره احتمال وهوى وهو عمل النفس وتخليق الفهم (بل) طريقه اللاتق لحواله ان (يشتغل بقراءة القرآن) وفي نسخة بتلاوة القرآن وهي والقراءة مترادفات ومنهم من فرق بينهما كما تقدم آتفا وهذا الاشتغال أعم من ان يكون حفظاً في الصدر أو التكرار فيه (و) معرفة (تفسيره) أي الكشف عن معاني ظواهر ألفاظه على قدر ما يصل اليه فهمه (و) ان يشتغل في قراءة الحديث) المجموع في كتب معلومة وثوق بها ويحصى فيها ما يتعلق ذلك عن الشيوخ المعروفين بحملها (و) معرفة (معانيه) الظاهرة للفهام (و) ان (يشتغل) مع ذلك (بوظائف العبادات) وأجلها المحافظة على الفرائض بواجباتها وأركانها وسننها ولم يذكر الاشتغال بعلم الفقه لانه حاصل من القرآن والحديث اذ كتب الحديث المؤلفة غالبها على ترتيب أبواب الفقه وان يشتغل في أثناء ذلك بمجالسة الاخبار الصالحين من أهل المعارف والاذواق الذين سيماهم في وجوههم من أثر السجود واذا ذكر الله (فلا يزال اعتقاده يزاد رسوخاً) وثباتاً (بما يقرع سمعه من أدلة القرآن) الباهرة ويحججه القاهرة وقرعها للسمع كناية عن وصولها اليه بشدة (وبما يرد عليه من شواهد الاحاديث) الدالة على المقصود (وفوائدها) المستنبطة فيها (وبما يسطع عليه) أي على قلبه ويلوح (من أنوار العبادات) أي الحاصل منها (و) من (وظائفها) اللائحة على ظاهرها وباطنها فن كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار أي وجه قلبه (وبما يسرى اليه من) بركات (مشاهدة الصالحين) من عباد الله (وبما يستلهم) وملاحظتهم ومؤانستهم وآدابهم (وسماهم) الظاهر المعثور بالأنوار (وهياهم) في حركاتهم وسكناتهم (في الخضوع لله تعالى) بسكون الجوارح وتبقي الواردات الالهية (والخوف منه) والاستشعار بهيئته (والاستكانة) أي التذلل وشغل اللسان بذكره وحفظ القلب عن حضور ما سواه فيه (فيكون من أول اليقين كاللقاء بذرة في) أرض (الصدر وتكون هذه الاسباب) المذكرة بمجالستها (كالسقي والتربية له) فشواهد القرآن والحديث بمنزلة الماء لذلك البذر ومن حاجاته الاصلية اذلولها الذي وأنوار العبادات ومجالسة الاخبار بمنزلة التربية عليه بحفظه عما يضره (حتى ينمو ذلك البذر) نمو ظاهراً (ويقوى) أصله (ويرتفع) على ساق المثانة (شجرة طيبة) نافعة (راسخة) قوية (أصلها ثابت) في

حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ويرتفع شجرة طيبة أصلها ثابت

أرض القلب (وفرعها) الزاكي مرتفع (في السماء) تجتني منها ثمرات المعارف والاهتداء (وينبغي أن يحرس) أي يسان (سمعه) في أثناء ذلك (من) طرق (الجدال) والمخاصمات (والسلامات) والمناقضات (غاية الحراسة) على قدر الامكان (فان ما يشوشه الجدل) والسلام (أكثر مما يهدده) وبوطنه (وما يفسده أكثر مما يصلحه) نظر الى ما يودع في قلبه شها للخصوم فربما أنزل وتبقى آثارها في قلبه فلهذا في أول افساده له وأما ما يترتب عليه بعد ذلك فأكثر من أن يذكر (بل تقويته بالجدل يضاهي) أي يشابه (ضرب الشجرة بالمذقة) بكسر الميم (من الحديد) أو بآيداع المسامير فيها (رجاء تقويتهما فان تكسير أجزائهما) بالآلات الحديد (ربما تفتتها وتكسرها) وفي نسخة ويفسدها أي يكون سبباً لتكسير كلها واعدامها بالمرّة (وهو الاغلب) في الاحوال (والمشاهدة تكفيك في هذا بياناً) واغداً (وناهلك بالعيان) أي المعايينة (برهاناً) جليلاً يحتاج الى تقريره ببرهان آخر قال المصنف في الجلام العوام فان قلت ان لم ينصرف قلب العايم عن التفكير لتشوّفه الى البحث فطريقه فأقول طريقه ان يشغل نفسه بالعبادة وقراءة القرآن والذكر وان لم يقدر فبعل آخراً يناسب هذا الجنس من لغة أو نحو أو حساب أو طب أو فقه فان لم يمكنه فحرفة أو صناعة أو لول الحراثة أو الحياكة فان لم يقدر فباعب أو لاهو فان لم يقدر فيحدث نفسه هول القيامة والحشر والنشر والحساب وكل ذلك خير له من الغوص في هذا البحر البعيد في عمقه العظيم خطره وضرره بل لاشتغل العايم بالله ولا بالعبادات البدنية ربما كان أسلم له من ان يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى فان ذلك عاقبته الفسق وهذا عاقبته الشرك فان الله لا يغفران بشره به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان قلت العايم اذا لم تستكن نفسه الى الاعتقادات الدينية الا بدليل فهل يجوز ان يذكر له الدلائل فان جوزت ذلك فقد رخصت له في التفكير والنظر وأي فرق بين هذا النظر وغيره وان منعت منه فكيف تمنعه ولا يتم ايمانه الا به فالجواب اني أجوز له أن يسمع الدليل على معرفة الخالق ووحدايته وعلى صدق الرسول وعلى اليوم الآخر ولا يعماري فيه الامراء ظاهراً ولا يتفكر فيه الا تفكراً سهلاً جليلاً ولا يعماري في التفكير ولا يوغل فيه غاية الا يغال في البحث وأدلة هذه الامور الاربعة المذكورة في القرآن وهي قريب من خمسمائة جعلناها في جواهر القرآن فلا ينبغي أن يزاد عليه فان قيل هذه هي الادلة ولا يمنعونها عنها وكل ذلك يدرك بنظر العقل وتأويله فان فتح للعايم في باب النظر فليفتح مطلقاً أو بسد مطلقاً بطريق النظر وليكف ليقول من غير نظر فالجواب أن الادلة تنقسم الى ما يحتاج فيه الى تفكير وتدقيق خارج عن تدقيق العايم وقدرته والى ما هو جلي سابق الى الافهام ببادئ الرأي وأقل النظر بل يشترك كافة الناس بسهولة لا خطر فيه وما يقتصر الى التدقيق فليس على قدم وسعة فادلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الاكثر بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي والرجل القوي وسائر الادلة كالأطعمة التي ينتفع بها الاقوياء مرة ويعرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً ولهذا قلنا ان أدلة القرآن أيضاً ينبغي أن يصغى اليها اصغاه الى كلام جلي ولا يعماري فيه الامراء ظاهراً ولا يكف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر وما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه اشكال ثم اشتغاله بحله فهو بدعة وضرره في حق عموم الخلق ظاهر فهذا الذي ينبغي أن يتوفى والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والتجربة وما ناز من الفتن بين الخلق منذ نبغ المتكلمون وفشا صناعة الكلام مع سلامة العصر الا قول عن مثل ذلك ودليله انهم ما خاضوا في ذلك ولا سلكوا مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا ليجز منهم عن ذلك ولو علموا أن ذلك نافع لا طنبوا فيه وخاضوا في تهمير الادلة خصوصاً يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض (ففس عقيدة أهل الصلاح) والرشد (والتقى من عوام الناس) وطائفتها (بعقيدة المتكلمين والمجادلين) أي علماء الكلام والجدل (فترى اعتقاد العايم) منهم (في

وفرعها في السماء وينبغي أن يحرس سمعه من الجدل والكلام غاية الحراسة فان ما يشوشه الجدل أكثر مما يهدده وما يفسده أكثر مما يصلحه بل تقويته بالجدل تضاهي ضرب الشجرة بالمذقة من الحديد رجاء تقويتهما بان تكسر أجزاؤها وربما يفتتها ذلك ويفسدها وهو الاغلب والمشاهدة تكفيك في هذا بياناً فناء هلك بالعيان برهاناً ففس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العايم في

الثبات) والموضع (كالطود الشاخي) أي الجبل العالي الذي (لا تحركه الدواهي) أي الشدائد (والصواعق) جمع صاعقة (و) ترى (عقيدة المتكلم الحارث اعتقاده بتقسيمات الجدل) وأنواعه بالادلة العقلية الجدلية (تخطيط مرسل في الهواء تفيثه) أي تحركه (الريح) وفي نسخة لرياح مرة هكذا ومرة هكذا) فأمره إلى غاية الضعف (الا من سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه) أي تلقاه وتلقفه (تقليدا كما تلقف نفس الاعتقاد) كذلك (تقليدا ولا فرق في التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم نفس المدلول) الذي أقيم عليه ذلك الدليل (فتلقين الدليل شيء والاستقلال بالنظر) والبحث فيه (شيء آخر بعيد عنه) وهذا ظاهر (ثم الصبي اذا وقع نشؤه) أي مبدأ حاله (على هذه العقيدة) وتكثرت من قلبه (ان اشتغل بكسب الدنيا) كالتيجارة والفلاحة وغيرهما من الصنائع والحرف (لم ينفخ له غيرها) لعدم انتقاله منها إلى حالة أخرى منها (ولكنه سلم في الآخرة) عن المؤاخذه والمعاقبة (باعتقاد الحق) المطابق للواقع أشار لذلك غير واحد من الأئمة (اذلم يكلف الشرع أجلاف العرب) من أهل البوادي (أكثر من التصديق الجازم) القاطع (بظاهر هذه العقيدة) ثم تم (فاما البحث والتفتيش) وامعان النظر وإجالة الفكر (وتكاف نظم الادلة) وتنسيق البراهين (فلم يكفوه أصلا) ومن شاهد أحوال الأولين انكشف له الامر قال المصنف في الاملاء اعلم أن أهل الاعتقاد المجرد عن تحصينه بالعلم وتوثيقه بالادلة ينقسمون من وجه على ثلاث حالات الأولى أن يعتقد أحدهم جميع أركان الايمان على ما يكمل عليه في الغالب لكنه على طريق التقليد الثانية أن لا يعتقد الا بعض الأركان مما فيه خلاف اذا انفرد ولم ينصف اليه في اعتقاده سواء هل يكون به مؤمنا أو مسلما مثل أن يعتقد وجود الواحد فقط أو يعتقد انه موجود حتى لا غير وأمثال هذه التقررات ويخلو عن اعتقاد باقي الصفات خلوا كاملا لا يعتقد فيها حقوا ولا باطلا الثالثة أن يعتقد الوجود كما قلناه أو الوجود والوحدانية والحياة وفي باقي الصفات على ما لا يوافق الحق بما هو بدعة أو ضلالة وليس بكفر صراح والذي يدل عليه العلم ويستنبط من ظواهر الشرع أن أرباب الحالة الأولى والله أعلم على سبيل نجاة ووصف ايمان واسلام وأمأ أهل الحالة الثانية فالتقدمون من السلف لم يشترعوا في صورة هذه المسئلة ما يخرج صاحب هذه العقيدة عن حكم الايمان والاسلام والمتأخرون مختلفون وكثير خاف أن يخرج من اعتقاد وجود الله تعالى واطهار الاقرار به ونبيه صلى الله عليه وسلم من الاسلام ولا يبعد أن يكون كثير ممن أسلم من الاجلاف والرعيان وضعفاء النساء والاتباع هذا عقده بلا مزيد عليه ولو سئلوا واستكشفوا عن الله عز وجل هل له ارادة أو كلام أو بقاء أو ماشا كل ذلك وهل له صفات معنوية ليست هي هو ولا هي غيره ربما وجدوا يحلون ذلك ولا يعقلون وجه ما يخاطبون به وكيف يخرج من اعتقاد وجود الله تعالى ووحدانيته تعالى مع الاقرار بالنبوة من حكم الاسلام والنبي صلى الله عليه وسلم قد رفع القتال والقتل عنهم فأوجب حكم الايمان والاسلام لمن قال لا اله الا الله وعقد عليها وهذه الكلمة لا تقتضي أكثر من اعتقاد الوجود والوحدة في الظاهر وعلى البديهة من غير نظر ثم سمعنا عن قالها في صدر الاسلام ولم يعلم بعدها الا فرائض الوضوء والصلاة وهيئات الاعمال البدنية والكف عن أذى المسلم ولم يبلغنا انهم تدارسوا علم الصفات وأحوالها ولاهل الله عالم يعلم أو عالم بنفسه أو هو باق ببقاء أو بنفسه وأشياء هذه المعارف ولا يدفع ظهور هذا الامعان أو جاهل بسيرة السلف وما جرى بينهم ويدل على قوة هذا الجانب في الشرع أن من استكشف منه على هذه الحالة وتحققت منه وأبى أن يدع إلى تعلم ما زاد على ما عنده لم يفت أحد بقتله ولا باسترقاقه والحكم عليه بالطود في النار عسير جدا وخطر عظيم مع ثبوت الشرع بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة اه المقصود منه (وان أراد أن يكون من سالكى طريق الآخرة) وقطع عنه شواغل الدنيا (وساعده) مع ذلك (التوفيق) الالهى (حتى اشتغل بالعمل) بما علمه (ولازم

الثبات كالطود الشاخي  
لا تحركه الدواهي  
والصواعق وعقيدة  
المتكلم الحارث واعتقاده  
بتقسيمات الجدل تخطيط  
مرسل في الهواء تفيثه  
الرياح مرة هكذا ومرة  
هكذا الا من سمع منهم دليل  
الاعتقاد فتلقفه تقليدا كما  
تلقف نفس الاعتقاد  
تقليدا الا لا فرق في التقليد  
بين تعلم الدليل أو تعلم  
المدلول فتلقين الدليل  
شيء والاستقلال بالنظر  
شيء آخر بعيد عنه ثم  
الصبي اذا وقع نشؤه على  
هذه العقيدة ان اشتغل  
بكسب الدنيا لم ينفخ له  
غيرها ولكنه يسلم  
في الآخرة باعتقاد أهل  
الحق اذ لم يكلف الشرع  
اجلاف العرب أكثر من  
التصديق الجازم بظاهر  
هذه العقائد فاما البحث  
والتفتيش وتكاف نظم  
الادلة فلم يكفوه أصلا وان  
أراد أن يكون من سالكى  
طريق الآخرة وساعده  
التوفيق حتى اشتغل بالعمل  
ولازم

التقوى) والخشية (ونهى النفس) الامارة (عن الهوى) عن كل ما تستلذه وتميل اليه (واشتغل بالرياضة) الشرعية (والمجاهدة) المعنوية (انفتحت له أبواب) وطرق (من الهداية) ما (تكشف عن حقائق) هذه (العقيدة) وتفصح عن رموزها وأسرارها (بنور الهى يقذف في قلبه بسبب) تلك (المجاهدة تحقيقاً لوعده تعالى) السابق (اذ قال) في كتابه العزيز (والذين جاهدوا فىنا) أى أعداءهم لاجلنا (لنهدىهم سبلنا) أى الطرق الموصلة اليها (وان الله مع المحسنين) بالنصر والاعانة والتوفيق وقد تقدم أقسام الجهاد وما يتعلق بهذه الآية في كتاب العلم (وهو الجوهر النفيس الذى هو غاية ايمان الصديقين والمقرئين) أما المقرئون فهم أرباب المقام الثالث في التوحيد وهؤلاء أعلام الخدوش في المخلوقات لأئحة وعابنوا حالات الانتقار الى الله عز وجل وانفجحة وسمعوا جميعها تدل على التوحيد راشدة ناصحة ثم رأوا الله عز وجل بايمان قلوبهم وشاهدوه بغير أرواحهم ولاحظوا بجلاله وجماله يخفى أسرارهم وهم مع ذلك فى درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم فى اليقين وصفاء القلب وأما الصديقون فهم أهل المرتبة الرابعة فى التوحيد وهؤلاء رأوا الله عز وجل ثم رأوا الاشياء بعد ذلك فلم يروا فى الدارين غيره ولا طاعوا فى الوجود على سواه والمريدون فى الغالب لابد لهم أن يحلوا فى المرتبة الثالثة وهى توحيد المقرئين ومنها ينتقلون وعليها يعبرون الى المرتبة الرابعة وأما المرادون فهم فى الغالب مبتدئون بمقامهم الاخير وهى المرتبة الرابعة وهم يكتفون فيها ومن أهل هذا المقام يكون الطعاب والاوناد والبلاء ومن أهل المرتبة الثالثة يكون النقباء والخبياء والشهداء والصالحون (والله الاشارة بالسرا الذى وقر فى قلب أبى بكر الصديق رضى الله عنه حيث فضل به الخلق) لما تقدم فى كتاب العلم ما سبقكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا بكثرة صيام ولكن بسر وقر فى صدره (وانكشف ذلك السر) الذى سبق حضرة الصديق به فى سيره الناس هو رؤية الله وحده وعدم رؤية الاشياء قبله (بل تلك الاسرار) التى تنشأ لأرباب المقام الثالث (له درجات) متنوعة لاهله فى القرب والبعد (بحسب درجات المجاهدة) (بحسب درجات الباطن فى النظافة والطهارة) بتفريغه (عن سوى الله وفى الاستضاءة بنور اليقين) والمعرفة والعقل وفى عمارة السر بمشاهدة المحبوب (وذلك كثافت الخلق فى أسرار الطاب والفقه وسائر العلوم اذ يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد) والرياضات (واختلاف الفطرة) التى فطر عليها (فى الذكاء والفطنة) واتقاد الباطن وانقسام كل منهم فى الحالين كانقسام حفاظ القرآن مثلاً فمن حافظ لبعضه ويكون ذلك البعض أكثر أو كثيراً منه دون كماله ومن حافظ لجميعه لكنه متلعم فيه ومن حافظه ماهر فى تلاوته غير متوقف فيه (فكلاً لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه) وكل على قدر حفظه منه بما أتبع له من الازل وبسبب اختلاف تلك الدرجات اختلفت أحوالهم والحاصل مما سبق من كلام المصنف أن الصبيان والعوام لا ينبغي أن يلقنوا بأكثر مما ذكر فى العقيدة المختصرة فان فيها مقنعاً لهم وزجراً عن الوقوع فيما يضرهم وفى معنى العوام كل من لا يوصف بهذه الصفات وهى التجرد لطالب المعرفة والاستعداد لها والخلو عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصب للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام كما ستأتى الاشارة اليها فى كلام المصنف فيما بعد فالحق الصريح الذى لامرأه فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعنى مذاهب الصحابة والتابعين وتدفع المصنف فى الجوامع العوام ان حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن عوام الخلق يجب عليهم فى معتقدهم سبعة أمور أحدها التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم التكف ثم الامسالك ثم التسليم لأهل المعرفة أما التقديس فأعنى به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها وأما التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق وأنه حق على الوجه الذى قاله وأمراده وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقربان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان

التقوى ونهى النفس  
عن الهوى واشتغل  
بالرياضة والمجاهدة  
انفتحت له أبواب من الهداية  
تكشف عن حقائق هذه  
العقيدة بنور الهى يقذف  
فى قلبه بسبب المجاهدة  
تحقيقاً لوعده عز وجل  
اذ قال والذين جاهدوا فىنا  
لنهدىهم سبلنا وان الله مع  
المحسنين وهو الجوهر  
النفيس الذى هو غاية  
ايمان الصديقين والمقرئين  
والله الاشارة بالسرا الذى  
وقر فى صدر أبى بكر الصديق  
رضى الله عنه حيث فضل  
به الخلق وانكشف ذلك  
السر بل تلك الاسرار له  
درجات بحسب درجات  
المجاهدة ودرجات الباطن  
فى النظافة والطهارة  
عن سوى الله تعالى وفى  
الاستضاءة بنور اليقين  
وذلك كثافت الخلق  
فى أسرار الطاب والفقه  
وسائر العلوم اذ يختلف ذلك  
باختلاف الاجتهاد  
واختلاف الفطرة فى الذكاء  
والفطنة وكلاً لا تنحصر تلك  
الدرجات فكذلك هذه

ذلك ليس من شأنه وحرفته وأما لسكوت فانه لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة  
وانه في خوضه فيه مخاطر بدينه وانه يوشك أن يكفر إن خاض فيه من حيث لا يشعر وأما الامسالك فهو  
أن لا يتصرف في تلك الالفاظ الواردة بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزبادة فيه والنقصان منه والجمع  
والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الاراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما  
الكف فان يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير والتصريف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد أن ذلك  
وان خفي عليه لهجرة فقد لا يخفى على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى الانبياء أو على الصديقين والاولياء  
فهذه سبعة وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في  
شيء منها (مسئلة فان قلت تعلم الجدل والكلام) هل هو (مذموم كعلم النجوم) وما يجرى مجراه (أو  
هو مباح) لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه (أو) هو (مندوب اليه) ما الجواب عن ذلك (فاعلم أن  
الناس في هذا) المبحث (غلو) أي تجاوزا عن الحد (واسرافا) أي ابعادا في المجاوزة عنه (في أطراف  
فن قائل انه بدعة) قبيحة (وحرام) لا يحل الاشتغال به (وان العبدان لقي الله بكل ذنب سوى) وفي  
نسخة ما خلا (الشرك خيره من أن يلقاه بالكلام) وهو قول الشافعي كما سيأتي سنده (ومن قائل انه  
واجب) تعلمه (وفرض اما على الكفاية) وهو قول أكثر المتأخرين من المتكلمين (أو على الاعيان)  
وهو أبعد الاقوال فان الله سبحانه وتعالى لم يفرض على كل انسان أن يكون متكلماً جريلاً والقائلون  
بوجوبه يقولون (انه أفضل الاعمال) أي الاعتقادية (وعلى القربات) الى الله تعالى (فانه تحقيق  
لعلم التوحيد) الذي هو متضمن على معرفة وحدانية الله تعالى بما يليق بذاته وصفاته (ونضال) أي  
دفاع (عن دين الله تعالى) ابرد شبه المخالفين وابطال براهين الزائغين والواجب العيني في التوحيد ما يخرج  
المكاف من التقليد الى التحقيق وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جريلاً والكفاية فيه ما يقتدر معه  
على تحقيق مسائله واقامة الأدلة التفصيلية عليها وازالة الشبهة عنها إذ يجب كفاية على أهل كل قطر  
يشق الوصول منه الى غيره أن يكون فيهم من هو متصف بذلك ولا يخفى أن حصول ذلك متوقف على  
تعلم علم الكلام (والى التحريم ذهب الأئمة) الاربعة أبو حنيفة (والشافعي ومالك وأحمد بن محمد بن  
(حنبل وسفيان) الثوري وأبو يوسف (وجميع أهل الحديث من السلف) الصالحين (قال أبو عبد  
الاعلى) هكذا في النسخ وهو يونس بن عبد الاعلى بن موسى بن ميسرة الصوفي أبو موسى المصري الفقيه  
المقري ولد سنة ١٧٠ وسمع الحديث عن ابن عيينة وابن وهب والوليد بن مسلم ومنصور بن عيسى  
والشافعي واختص به روى عنه مسلم والنسائي وابن ماجه وأبو عوانة وأبو الطاهر المديني وخلق  
(سمعت الشافعي رحمه الله تعالى يقول يوما وقد ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمي المعتزلة) قلت  
حنص هذا يلقب بالفرد تفرقه على الامام أبي يوسف وكان من أصحابه ثم مال الى رأى المعتزلة وصار  
يناضل عنهم حتى صار من متكلميهم وقال الربيع كان الشافعي يقول له حفص المنفرد ولا يقول الفرد  
(لان يلقى الله تعالى العبد بكل خطيئة ما خلا الشرك خيره من أن يلقاه بشئ من الكلام) روى هذا  
القول عن الامام بن وجوه أخرجه ابن أبي حاتم في كتاب المناقب له قال سمعت الربيع قال أخبرني  
من سمع الشافعي يقول لان يلقى الله المراء بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خيره من أن يلقاه بشئ من  
الاهواء رواه غير واحد عن الربيع انه سمع الشافعي يقول وقال ابن خزيمة سمعت الربيع لما كان  
الشافعي حفصا الفرد فقال حفص القرآن مخلوق فقال له الشافعي كفرت بالله العظيم ورواه ابن أبي  
حاتم عن الربيع حدثني من أتق به وكنت حاضرا في المجلس فسأقه (ولقد سمعت من حنص كلاما  
ما أقدر أن أحكيه) وهو قوله القرآن مخلوق (وقال أيضا قد طلعت من أهل الكلام على شيء ما طنته  
قط) أخرجه اللالكاني من رواية عبد الرحمن بن أبي حاتم حدثنا يونس بن عبد الاعلى قال قال لي

\* (مسئلة) \* فان قلت  
تعلم الجدل والكلام مذموم  
كنعلم النجوم او هو مباح  
أو مندوب اليه فاعلم  
أن للناس في هذا غلوا  
واسرافا في أطراف فن قائل  
انه بدعة وحرام وان العبد  
ان لقي الله عز وجل بكل  
ذنب سوى الشرك خيره  
من أن يلقاه بالكلام ومن  
قائل انه واجب وفرض  
اما على الكفاية أو على  
الاعيان وانه أفضل  
الاعمال وأعلى القربات  
فانه تحقيق لعلم التوحيد  
ونضال عن دين الله تعالى  
والى التحريم ذهب الشافعي  
ومالك وأحمد بن حنبل  
وسفيان وجميع أهل  
الحديث من السلف قال  
ابن عبد الاعلى رحمه الله  
سمعت الشافعي رضي الله  
عنه يوم ناظر حفصا الفرد  
وكان من متكلمي المعتزلة  
يقول لان يلقى الله عز وجل  
العبد بكل ذنب ما خلا  
الشرك بالله خيره من أن  
يلقاه بشئ من علم الكلام  
ولقد سمعت من حفص  
كلاما لا أقدر أن أحكيه  
وقال أيضا قد طلعت من  
أهل الكلام على شيء  
ما طنته قط

الشافعي تعلم يا أبا موسى لقد اطلعت من أصحاب الكلام على شيء ما ظننت أن مسلما يقول ذلك (ولان  
يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ماعدا الشرك لا يزل من أن ينظر في الكلام) أخرجه اللالكثي  
من رواية أبي نعيم عبد الملك بن محمد الجرجاني يقول سمعت الربيع يقول سمعت الشافعي يقول وناظره  
رجل من أهل العراق فخرج إلى شيء من الكلام فقال هذا من الكلام دعه قال وسمعت الشافعي  
يقول لان يبتلى الله المرء بكل ذنب نهى الله عنه ماعدا الشرك به خير له من الكلام (وحكى) الحسين  
ابن علي أبو علي (الكرايسى أن الشافعي سئل عن شيء من الكلام فغضب وقال سل عنه هذا يعني  
حفص الفرد وأصحابه أخراهم الله) وكان الكرايسى من متكلمي أهل السنة أستاذ في علم الكلام  
كاهوا أستاذ في الحديث والفقه وكان الامام أحمد يتكلم فيه بسبب مسئلة اللفظ وهو أيضا كان يتكلم  
في أحمد فلذلك تجنب الناس الاخذ عنه (و) يروى انه (لما مرض الشافعي دخل عليه حفص الفرد  
وقال من أنا قال حفص الفرد لا حفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه) أي من القول بخلق  
القرآن وأخرج اللالكثي في السنة من رواية محمد بن يحيى بن آدم المصري أخبرنا الربيع قال سمعت  
أبا شعيب قال حضرت الشافعي وحفص الفرد سألا الشافعي فأخبره عليه بان كلام الله غير مخلوق وكفر  
حفص المنزلة قال الربيع ولبقته فقال أراد الشافعي قتلي (وقال أيضا لوعلم الناس ما في الكلام من  
الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد) رواه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم قال سمعت الشافعي يقول  
فساقه الا انه قال في الاهواء بدل من الاهواء هكذا هو في نسخة ابن كثير وأخرج اللالكثي من رواية  
عبد الرحمن بن أبي حاتم قال قال الحسن بن عبد العزيز الجرجاني قال كان الشافعي ينهى النهي الشديد  
عن الكلام في الاهواء ويقول أحدهم اذا خالفه صاحبه قال كفرت والعلم فيه انما يقال أخطأت  
وقال ابن كثير قال محمد بن اسمعيل الكرايسى يقول قال الشافعي كل متكلم على الكتاب والسنة فهو  
الجد وما سواه فهو هذيان (وقال أيضا اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد  
بانه من أهل الكلام ولادين له) أخرجه ابن عبد البر في كتاب العلم ولفظه قال يونس بن عبد الأعلى  
سمعت الشافعي يقول اذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى أو الاسم المسمى فاشهد واعلم انه من أهل  
الكلام ولادين له قال ابن السبكي وهذا أو مثاله مروي في ذم الكلام وقد روى ما يعارضه والمخالف ابن  
عساكر في التبيين على أمثال هذه الكلمة كلام لا مزيد على حسنه (وقال الزعفراني) هو الحسن بن محمد  
ابن الصلاح أبو علي البغدادي (قال الشافعي حكمت في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد) أي جريد  
النخل تعزيرا (ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في  
الكلام) وهذا قدره أيضا أبو ثور عن الشافعي الا أنه فيه وأقبل على الكلام مكان وأخذ في الكلام  
وأخرجه الخطيب في شرف أصحاب الحديث من رواية زكريا بن يحيى البصري حدثنا محمد بن اسمعيل  
سمعت أبا ثور والحسين بن علي يقولان سمعنا الشافعي يقول فساقه وزاد بعد قوله بالجريد ويحملوا على الإبل  
وقال أبو نعيم بن عدي وغيره قال داود بن سليمان عن الكرايسى سمع الشافعي يقول حكمت في أهل  
الكلام حكم عمر في ضبيغ وأخرج اللالكثي من رواية أحمد بن مكرم المعقلي قال قال أبو ثور سمعت  
الشافعي يقول ما تردى أحد بالكلام قد أفلح وأخرج أيضا من رواية ابن أبي حاتم حدثنا الربيع قال  
رأيت الشافعي وهو نازل من الدرجة وقوم في المسجد يتكلمون بشيء من الكلام فصاح فقال اما أن  
تجاورونا بخير واما أن تقوموا معنا فهذه الآثار وغيرها دالة على أن الشافعي كان شديدا النهي عن علم  
الكلام (وقال أحمد بن محمد بن (حنبل) الشيباني رحمه الله تعالى (لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا  
تكاد ترى أحد انظر في) علم (الكلام الا في قلبه غل) وهو تدرع الحياة والعداوة (وبالغ فيه) أي في  
ذمه (حتى هجر الحرث بن أسد بن عبد الله المحاسبي) شيخ الجنيد (مع زهده وورعه) وتوقاه وجعه بين

ر لأن يبتلى العبد بكل  
ما نهى الله عنه ماعدا  
الشرك لا يزل من أن  
ينظر في الكلام وحكى  
الكرايسى أن الشافعي  
رضي الله عنه سئل عن شيء  
من الكلام فغضب وقال  
سل عن هذا حفص الفرد  
وأصحابه أخراهم الله وما  
مرض الشافعي رضي الله  
عنه دخل عليه حفص  
الفرد فقال له من أنا فقال  
حفص الفرد لا حفظك الله  
ولا رعاك حتى تتوب مما أنت  
فيه وقال أيضا لوعلم الناس  
ما في الكلام من الاهواء  
لفروا منه فرارهم من الاسد  
وقال أيضا اذا سمعت الرجل  
يقول الاسم هو المسمى أو  
غير المسمى فاشهد بانه من  
أهل الكلام ولادين له قال  
الزعفراني قال الشافعي  
حكمت في أصحاب الكلام  
أن يضربوا بالجريد ويطاف  
بهم في القبائل والعشائر  
ويقال هذا جزء من ترك  
الكتاب والسنة وأخذ في  
الكلام وقال أحمد بن  
حنبل لا يفلح صاحب الكلام  
أبدا ولا تكاد ترى أحد  
نظر في الكلام الا في قلبه  
دغل وبالغ في ذمه حتى  
هجر الحرث المحاسبي مع  
زهده وورعه



بسبب تصنيفه كتاباً في الرد  
على المبتدعة وقال له ويحك  
ألمست تحكي بدعتهم أولاً  
ثم ترد عليهم ألمست تحمل  
الناس بتصنيفك على  
مطالعة البدعة والتفكير  
في تلك الشبهات فيدعوهم  
ذلك إلى الرأي والبحث  
وقال أجد رجح الله علماء  
السكلام زنادقة وقال مالك  
رجح الله أرايت ان جاء  
من هو أجدل منه أيدع  
دينه كل يوم لدين جديد  
يعني أن أقوال المتجادلين  
تتفاوت وقال مالك رجح الله  
أيضاً لا تجوز شهادة أهل  
البدع والاهواء فقال بعض  
أصحابه في تأويله انه أراد  
بأهل الاهواء أهل  
السكلام على أي مذهب  
كانوا وقال أبو يوسف من  
طلب العلم بالسكلام  
تزدق وقال الحسن لا تجادلوا  
أهل الاهواء ولا تجالسوهم

على الظاهر والباطن (بسبب تصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة) من المعتزلة والرافضة فان الامام أحمد  
كان يشدد التكبير على من يتكلم في علم السكلام خوفاً أن يجرد ذلك إلى ما لا ينبغي ولا شك ان السكوت عنه  
مالم تدع اليه الحاجة أولى والسكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة وكان الحرث قد تكلم في مسائل من علم  
السكلام قال أبو القاسم النضر بأذى بلغني ان الامام أحمد هجره بهذا السبب وقال له الامام أحمد لما أنكر  
عليه تلك المقالات وأجابه الحرث بأنه انما ينصر السنة ويرد على البدعة (ويحك ألمست تحكي بدعتهم أولاً)  
أي أقوالهم التي أحدثوها بدلاً لثلاثها وبراهايتها (ثم ترد عليهم) بعد ذلك بنقض أدلتها (ألمست تحمل الناس  
بتصنيفك) هذا (على مطالعة) أقوال (البدع) والتفكير في تلك الشبهات (فيدعوهم فعلمهم ذلك إلى)  
أحداث (الرأي) في الدين (والبحث) في مسائل الاعتقاد فكانه قصد بذلك سيدها الباب رأساً وكل  
منهما من رؤساء الأئمة وهذه هذه الأمة والظن بالحرث انه انما تكلم حيث دعت الحاجة ولكل مقصد  
والله برحهما (وقال أحمد) أيضاً (علماء السكلام زنادقة) قال صاحب البزار عن زنديق وزنادقة وزنادق  
وزناديق وليس ذلك من كلام العرب في الاصل وقال الأزهرى زنادقة الزنديق انه لا يؤمن بالآخرة ولا  
بوحداية الخالق وقال غيره المشهور ان الزنديق هو الذي لا يتسكك بشريعة ويقول بدوام الدهر وتعتبر  
العرب عن هذا بقولهم لمجد أي طاعن في الأديان (وقال مالك) بن أنس الامام (أرايت ان جاء من هو  
أجدل منه) أي أكثر جدلاً (أيدع دينه) الذي اعتقده (كل يوم لدين جديد) يعني أن أقوال المتجادلين  
تتفاوت (أي فلا يعتمد على تلك الأقوال لكونها في معرض الزالة بها أو أقوى وأخرج اللالكائي في  
السنة من رواية الحسن بن علي الحلواني قال سمعت اسحق بن عيسى يقول قال مالك بن أنس كلما جاء رجل  
أجدل من رجل تركنا ما نزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم لجلده وأخرج من رواية محمد بن حاتم بن  
بريغ قال سمعت ابن الطباع يقول جاء رجل إلى مالك بن أنس فسأله عن مسألة فقال قال رسول الله صلى  
الله عليه وسلم كذا فقال أرايت لو كان كذا قال مالك فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو  
يصيبهم عذاب أليم قال وقال مالك أو كلما جاء رجل أجدل من رجل آخر رد ما نزل جبريل على محمد  
صلى الله عليه وسلم وأخرج أيضاً من رواية القاضي عن مالك قال مهما تلاعبت به من شيء فلا تلاعبن بأمر  
دينك (وقال مالك) أيضاً (لا تجوز شهادة أهل البدع والاهواء) اذا كانت بدعتهم تحمل على الكفر  
والخروج من الدين وفي كتاب معين الحكام لابن عبد الرزاق عن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
الله بن وهب انه لا تجوز شهادة القارئ على القارئ لانهم أشد الناس تحاسداً وتباغضاً ولعل هذا الذي رواه  
ابن وهب هو الذي اقتضاه قول مالك (فقال بعض أصحابه في تأويله انه أراد بأهل الاهواء) والبدع (أهل  
السكلام على أي مذهب كانوا) أي لما ينشأ منه من التحاسد والتباغض والعصية والافراس الغاسدة  
وهذا الذي ذكره المصنف من السياقين انما دلالاتهما على المقصود بطريق المفهوم كما لا يخفى وقد قال  
اللاالكائي في كتاب السنة قال مصعب بلغني عن مالك بن أنس انه كان يقول السكلام في الدين كله أكرهه ولم  
يزل أهل بلدنا يعني أهل المدينة ينفون عن السكلام في الدين ولا أحسب السكلام الا فيما كان تحت عمل وأما  
السكلام في الله فالسكوت عنه (وقال أبو يوسف) يعقوب بن ابراهيم القاضي الانصاري وهو الامام المقدم  
من أصحاب الامام أبي حنيفة (من طلب العلم بالسكلام تزدق) أخرجه اللالكائي في السنة فقال أخبرنا  
أحمد بن محمد بن ميمون النهر سابعي بها حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى الخطيب أخبرنا أبو جعفر بن  
أي الله مينا قال سمعت بشر بن الوليد السكندى يقول سمعت أبا يوسف يقول من طلب المال بالكيمياء  
أفلس ومن طلب الدين بالسكلام تزدق وأورده الذهبي في التارخ والخطيب في شرف أصحاب الحديث  
من رواية بشر بن الوليد زيادة من تتبع غريب الحديث كذب (وقال الحسن) بن يسار أبو سعيد  
البصري (لا تجالسوا أهل الاهواء) يعني أهل البدع (ولا تجادلوهم) أي لا تفتقروا لهم باب المجادلة في الدين



(ولا تسمعوهم منهم) أى مقالاتهم فكل من ذلك مضر (وقد اتفق أهل الحديث) من السلف الصالحين (على هذا) الذى ذكر من علم الكلام والنهي عن الاشتغال به وأجمعوا عليه (ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات) والتشديدات (فيه وقالوا) مستدلين بأن (ماسكت عنه الصحابة) رضوان الله عليهم (مع أنهم أعرف بالحقائق) اللغوية والشرعية (وأفصح بترتيب الالفاظ) بعضهم مع بعض (من غيرهم) ممن أتى بعدهم (الاعلمهم بما يتولد منه من الشر) فمن ذلك ما أخرجه الدلائل كفى في السنة من رواية يونس بن عبد الأعلى حدثنا ابن وهب أخبرنا عبد الله بن محمد بن زياد ومالك بن أنس عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذر وفي ما ترون كتم فأنما أهالك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فأنهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم أخرجه البخاري من رواية مالك ومسلم من رواية سفيان عن أبي الزناد وأخرج من رواية أبي العوام عن قتادة ومن الناس من يجادل في الله بغير علم قال صاحب بدعة يدعوا إلى بدعته (ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون ثلاث مرات) هكذا أخرجه مسلم في القدر من صحيحه قال قال ذلك ثلاثا وأخرجه الامام أحمد في القدر أيضا وأبو داود في السنة وليس عندهما ذكره ثلاث مرات كلهم عن ابن مسعود رضى الله عنه رفعه (أى المتعمقون) المتعمقون (في البحث والاستقصاء) يقال تنطع الرجل إذا تنطس في عمله قال الزمخشري في الفائق أراد النهي عن التماسى والتلاحى في القرآت المختلفة وان مرجعها إلى واحد من الحسن والصواب اه وقال النووي فيه كراهة التعمر في الكلام بالتشديد وتكلف الفصاحة واستعمال وحشى اللغة ودقائق الاعراب في مخاطبة العوام ونحوهم اه وقال غيره المراد بالحديث الغالبون في خوضهم فيما لا يعنيههم وقيل المتعمقون في السؤال من عويص المسائل التي يندر وقوعها وقيل المبالغون في العبادة بحيث يخرج عن قوانين الشريعة ويستمر مع الشيطان في الوسوسة وقال الحافظ ابن حجر قال بعض الأئمة التحقيق ان البحث عما لا يوجد فيه نص قسيمان أحدهما أن يبحث في دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوهها فهذا مطلوب لا مكروه بل ربما كان فرضا على من تعين عليه الثماني أن يدقق النظر في وجوه الفروق فيفريق بين الماهيات بل يفرق ولا أثر له في الشرع مع وجود وصف الجمع أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردى مثلا فهذا الذى ذمه السلف وعابه وعليه ينطبق خبر هلك المتنطعون فإرأوا ان فيه تضيق الزمان بما لا طائل تحته ومثله الا كثار من التفرع على مسئلة لا أصل لها في كتاب ولا سنة ولا إجماع وهي نادرة الوقوع فيصرف فيها زمانا كان يصرفه في غيرها أولى سيما ان لزمنه اغفال التوسع في بيان ما يكثر وقوعه وأشد منه البحث عن أمور معينة ورد الشرع بالايان بها مع ترك كيفيةها ومنها ما يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال عن الساعة والروح ومدة هذه الامة الى أمثال ذلك مما لا يعرف ذلك الا بالنقل الصريح وأكبر ذلك لم يثبت فيه شيء فيجب الايمان به بغير بحث (واحتجوا أيضا بان ذلك لو كان من) جملة (الدين لكان ذلك أهم ما يأمربه رسول الله صلى الله عليه وسلم) أصحابه اذ هو أمور بتبليغ أمور الدين (وبعض طريقه) الموصول اليه (ويشئ على أربابه) أى جملة وفي نسخة عليه وعلى أربابه (فقد علمهم الاستتباء) فيما أخرجه مسلم في صحيحه عن سلمان رضى الله عنه (ونذبههم الى علم الفرائض) فيما أخرجه ابن ماجه والحاكم والبيهقي عن أبي هريرة رضى الله عنه تعلموا الفرائض وعلموه الناس فانه نصف العلم وهو ينسى وهو أول شيء ينزع من أمتي قال الحافظ الذهبي فيه حفص بن عمر بن أبي العطف واه بكرة وقال ابن حجر الحافظ مداره على حفص وهو متروك وقال البيهقي تفرد به حفص وليس بقوى وفي رواية فانه من الدين وأخرج أحمد والترمذي والنسائي والحاكم وصححه بلفظ تعلموا الفرائض وعلموها الناس فاني امرؤ مقبوض وان العلم سيقبض حتى يختلف اثنان في الفريضة فلا يجادلان من يفصل بينهما قال الحافظ في الفتح رواه موثقون الا أنه اختلف فيه على عوف

ولا تسمعوهم منهم وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه وقالوا ماسكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الالفاظ من غيرهم الاعلمهم بما يتولد منه من الشر ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون ثلاث مرات أى المتعمقون في البحث والاستقصاء واحتجوا أيضا بان ذلك لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمربه رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعلم طريقه ويشئ عليه وعلى أربابه فقد علمهم الاستتباء ونذبههم الى علم الفرائض

وأثنى عليهم ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا عن القدر وعلى هذا (٥١) استمر الصحابة رضي الله عنهم فالزيادة على الاستاذ

طغيان وظلم وهم الاستاذون والقدر ونحن الاتباع والتلامذة وأما الفرقة الاخرى فاحتجوا بان قالوا ان المحذور من الكلام ان كان هو لفظ الجوهر والعرض وهذه الاصطلاحات الغريبة التي لم تعهدها الصحابة رضي الله عنهم فالامر فيه قريب اذا من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم كالحديث والتفسير والفقه ولو عرض عليهم عبارة النقص والكسر والتركيب والتعدي وفساد الوضع الى جميع الاسئلة التي تورد على القياس لما كانوا يفقهونه فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح كاحداث آنية على هيئة جديدة لاستعمالها في مباح وان كان المحذور هو المعنى فنحن لانعني به المعرفة الدليل على حدوث العالم ووجدانية الخالق وصفاته كما جاء في الشرع فن آين تحرم معرفة الله تعالى بالبدل وان كان المحذور هو التشعب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفرض اليه الكلام فذلك محرم ويجب الاحتراز عنه كما أن الكبر والعجب والرياء وطلب الرياسة مما يفرض اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لاجل أدائه اليه

الا عرابي وأخرج الترمذي من حديث أنس وأفرضهم زيد بن ثابت (وأثنى عليهم) حيث قال خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وقال في افتراق الاثم الناجية منهم واحدة فقبل من هم فقال ما أنا عليه وأصحابي (ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا) فيما أخرجه الطبراني في الكبير عن ابن مسعود وعن ثوبان وابن عدي في الكامل عن عمر بن الخطاب رفعوه اذا ذكر أصحابي فأمسكوا واذا ذكرت النجوم فأمسكوا واذا ذكرت القدر فأمسكوا أي لما في الخوض في الثلاثة من المفساد التي لا تحصى وقد مر هذا الحديث في كتاب العلم وأشبعنا الكلام عليهم من جهة الصناعة الخديشية قال البغوي القدر سر الله لم يطلع عليه ملكا مقربا ولا نبيامرسلا لا يجوز الخوض في البحث عنه من طريق العقل بل يعتقد انه تعالى خلق الخلق فجعلهم فريقتين أهل عین خلقهم للنعيم فضلا وأهل شمال خالقهم للتعذيب عدلا (وعلى هذا استمر الصحابة رضي الله عنهم يروى انه سأل رجل عليا كرم الله وجهه عن القدر فقال طريق الظلم لا تسلكه فأعاد فقال بحر عريق لا تلجها فأعاد فقال سر الله قد خفي عليك فلا تنقشه (فالزيادة على الاستاذ) بضم الهمزة وآخره ذال مجمعة رئيس الصنعة أعجمي استمر استعماله في الشيخ الكامل (طغيان) وتجاوز عن الحد (وظلم) أي وضع في غير موضعه (وهم) أي الصحابة رضي الله عنهم (الاستاذون) الكاملون (والقدوة) لتبعهم (ونحن الاتباع التلامذة) جمع تلميذ بالكسر قيل أعجمي معرب وقيل أصله من التلم وهو شق الارض ووضع البذر فيها لينبت وبالجملة فعلم الكلام والجدل كما أفصح عنه المصنف في املائه على هذا الكتاب انه علم لفظي وأكثر احتمال وهمي وهو عمل النفس وتخليق الفهم وليس بشدة المشاهدة والتكشيف ولا لاجل هذا كان فيه السمين والغث وشاع في حال المناضلة فيه ايراد القطعي وما هو في حكمه من غلبة الظن وايداع الصحيح والزمام مذهب الخصم وسيأتي لذلك زيادة اوضحا قريبان شاء الله تعالى (وأما الفرقة الاخرى) القائلون بوجوب الاشتغال به (احتجوا بان المحذور) أي المنوع (من الكلام) وما يتعلق به (ان كان هو لفظ الجوهر والعرض) والهيولي والماهية والتجيز (وهذه الاصطلاحات الغريبة) كالموضوع والمحمول وهذا مركب من الشكل الفلاني والملازمة ممنوعة والصغرى والكبرى والمقدمة والنتيجة (التي لم يعهدها الصحابة) رضوان الله عليهم ولا التابعون لهم باحسان (فالامر قريب) أي سهل (اذا من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم) والتعليم (كالحديث والتفسير والفقه) وأصول كل من ذلك (فلو عرض عليهم عبارة النقص والكسر والتركيب والتعديد وفساد الوضع) وما أشبه ذلك (لما كانوا يفقهونه) اذ لم يعهدها ذلك ولا الفوه (فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح) لا ينكر (كاحداث آنية على هيئة جديدة) لم تسبق (لاستعمالها في مباح) شرعي (وان كان المحذور هو المعنى) المقصود لذاته (فنحن لانعني به المعرفة الدليل على حدوث العالم ووجدانية الخالق جل وعز) ومعرفة (صفاته) كما جاء به الشرع فن آين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل (بل هو مطلوب بهذا الوجه) وان كان المحذور هو التشعب (أي الخاصة ورفع الاصوات) والتعصب (في ذلك) والعداوة والبغضاء وما يفرض اليه الكلام (من الزمام مذهب الخصم وتكثير الآراء الوهمية فيه) فذلك محرم (اتفاقا لا نقول بجواز في حال من الاحوال بل (يجب الاحتراز منه) والاجتناب عنه) كما ان الكبر والرياء وطلب الرياسة (والشكائب عليها) أيضا مما يفرض اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم أيضا يجب الاحتراز منه ولكن لا يمنع عن العلم (والاشتغال به والسعي في تحصيله) لاجل أدائه اليه (وكونه مفضيا اليه وقد ألم بهذا البحث أبو الوفاء البيهقي في شرحه على الكبرى تحقيقا لما طوره الذي هو ان العلوم كلها وسائل الى المقصود لا يقال فيها مذموم ولا محرم ومن حرم بعضها فلحرم جميعها والا فن آين التخصيص ومن أنكر أن يكون بعض ذلك وسيلة فاللعان يكذبه فقال ولما تكاثرت الاهواء والبدع واقتربت الامة على فرق وعظمت على الحق شبه الباطليين انتهض علماء الامة الى مناضلتهم باللسان كمناضلة السلف بالسنن فاحتاجوا الى مقدمات كلية

اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لاجل أدائه اليه

وقواعد عقلية واصطلاحات وافاضع يجعلونها على النزاع وينفقون بها مقاصد القوم عند الدفاع فدروا  
ذلك وسموه علم الكلام وأصول الدين ليكون بازاء أصول الفسقه ثم قال فان قيل ان الكلام والمنطق  
مبتدعان وكل بدعة يجب اجتماعها قلنا لا نسلم ان كل بدعة تجتنب اذ منها ما يستحسن ولو سلمناها فغيرهما  
من العلوم كالحساب والطب والتنجيم وصناعاتي الاصول والحديث والادب ونحوها كذلك فان قال السلف  
كانوا يحسبون ويعالجون ويجهلون ويحدثون وانما أحدث في هذه الصناعة الالقاء قلنا وكذلك كانوا  
يفسرون ويستدلون ويعلمون ولا معنى للمنطق الا هذا كيف وهو الذي في الطباع من كوز ولا ينقل عنه  
عقل فمن حرمه اما أن يحرمه لكونه حراما بوجه آخر فان أراد الاقل قلنا لا نسلم ان من كوزيته توجب  
حصوله وعدم الفائدة في تعلمه اذ النفس غافلة حتى تنبته والمركز انما هو العقل الفطري والوجدان حاكم  
بأن النفس خالية عن العلوم بل وعن الاستعداد حتى تشحذ بالقوانين ثم لا تنسركر أن يكون ذو فطرة سليمة  
لا يحتاج الى تعلمه كالعربي المستغنى عن تعلم العربية فان زعم هذا المنكر ان فطرته هكذا لا يحصل له أن  
يقبس سائر العقول بعقله ولا أن يسد الباب على غيره اذ وجدانه لا ينفض دليلا على ما أراد وان أراد الثاني  
قلنا ما وجه حرمته فان قال لكونه بدعة قلنا تقدم جوابه وان كان لشئ آخر فعليه بيانه اه كلام اليوسى  
أما ادعاؤه ان العلوم كلها نافعة ووسائل الى المقصود فهو على الاطلاق غير متجه كما سيأتى بيانه في سياق  
المصنف فان فيه مقنعا وأما غلوه في الثناء على المنطق وكونه من سكران في الطباع السليمة فيجب وتقدم  
ما يتعلق به في شرح كتاب العلم عند ذكر العلوم المحمودة والمذمومة ما يغنى عن اعادته هنا وانما أو ودنا  
كلامه هنا لما نسبته مع كلام الفرقة الثانية بأن علم الكلام غاية ما فيه ذكر الحجة والمطالبة بالدليل  
والنقض والمنع وكيف يكون ذلك كالحجة والمطالبة والبحث عنها محظورا (أى ممنوعا) (وقد قال) الله تعالى  
في كتابه العزيز (قل هاتوا برهانكم) ان كنتم صادقين فطلب منهم البرهان (وقال عز وجل ليهلك من  
هالك عن بيته ويحيى من حي عن بيته) فجعل الهلاك الذي هو كفاية عن الانهزام والمغلوية والحياة التي  
هي كفاية عن الظفر بالغالبة مقصورين على البيضة (وقال تعالى فله الحجة البالغة) أى الكافية أو  
المنتبهة في التوكيد والبلاغ وقيل المراد بالحجة هنا الكلام المستقيم (وقال تعالى ألم ترائى الذى حاج  
ابراهيم في ربه) أى خاصته فيه بطلب الاحتجاج على ربه جل وعز (الى قوله فبنت الذى كفر) أى  
الآيات بتسامها والبهت والتحير والدهش والمراد هنا انقطاع الحجة (اذ ذكر احتجاج ابراهيم) عليه الصلاة  
والسلام (ومجادته وإخامه) أى أسكاته (خصمه) وهو النمر وذو المثل زمانه وكان يدعى الالهيسة  
(في معرض الثناء عليه) والمدح له واعلم أن لاراهيم عليه السلام في الاحتجاج مقامات أحدها مع  
نفسه وهو قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي الى آخر الآية وهذا طريقة  
المتكلمين فانه استدلل بأقوالها وتغيرها على حدوثها ثم استدلل بحدوثها على وجود محدثها وثانيتها حاله  
مع أبيه وهو قوله يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر الى آخر الآيات وثالثها حاله مع قومه نارة بالقول  
ونارة بالفعل أما القول فهو قوله ما هذه التماثيل التى أنتم لها معاكفون وأما الفعل فعوله فجعلهم جندا  
الا كبريا لهم ورايعها حاله مع ملك زمانه وهو الذى ذكره المصنف ثم انه عليه السلام لما استدلل  
بحدوثها على وجود محدثها كما يشعر الله تعالى منه في قوله يا قوم انى يرى مما تنسركون انى وجهت وجهى  
لذى فطر السموات والارض عظيم شأنه بذلك (وقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات  
من نشاء فهذه رفعة بعلم الحجة (وقال تعالى) بحكامة عن الكفار انهم (قالوا يا نوح قد جادلناك فأ كثر  
جدالنا) ومعلوم أن مجادلة الرسول مع الكفار لا تكون في تفاصيل الاحكام الشرعية فلم يبق الا انها  
كانت في التوحيد والنبوة (وقال تعالى في قصة) موسى عليه السلام ومباحثته مع (فرعون) قال  
(ومار ب العالمين الى قوله أولو جئتكم بشئ مبين)

وكيف يكون ذلك كالحجة  
والمطالبة بها والبحث عنها  
محظورا وقد قال الله تعالى  
قل هاتوا برهانكم  
عز وجل ليهلك من هلك  
عن بينة ويحيى من حي  
عن بينة وقال تعالى قل هل  
عندكم من سلطان بهذا  
أى حجة وبرهان وقال تعالى  
قل لله الحجة البالغة وقال  
تعالى ألم ترائى الذى حاج  
ابراهيم في ربه الى قوله  
فبنت الذى كفر اذ ذكر  
سبحانه احتجاج ابراهيم  
وجادلته وإخامه خصمه  
في معرض الثناء عليه وقال  
عز وجل وتلك حجتنا  
آتيناها ابراهيم على قومه  
وقال تعالى قالوا يا نوح قد  
جادلناك فاكثرت جدالنا  
وقال تعالى في قصة فرعون  
ومار ب العالمين الى قوله  
أولو جئتكم بشئ مبين

الاستدلال زيادة على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لانه حكى الله تعالى عنه في سورة طه ان فرعون قال له ولهمون فن ركبنا يا موسى قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام حيث قال الذي خلقني فهو يهدين ثم حكى الله تعالى عن موسى في الشعراء انه قال لهمون ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله رب الذي يحيي ويميت فلما لم يكن فرعون بذلك وطالبه بدليل آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فان بها من المغرب ثم ان موسى عليه السلام لما فرغ من تقرير دلائل التوحيد ذكر بعد دلائل النبوة فقال اولو جنتك بشي مبين وهذا يدل على انه عليه السلام فرع بيان النبوة على بيان التوحيد والمعرفة فان قيل ابراهيم وموسى عليهما السلام قدما دلائل النفس على دلائل الاقلاق فان ابراهيم عليه السلام قال اولاربي الذي يحيي ويميت ثم قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق وموسى عليه السلام قال اولاربيكم ورب آبائكم الاولين ثم قال رب المشرق والمغرب فلم عكس سيدنا سليمان عليه السلام هذا الترتيب فقدم دلائل السموات على دلائل النفس فقال الذي يخرج الخبء في السموات والارض قلنا ان ابراهيم وموسى عليهما السلام كان مناظرتهما مع من ادعى الهية البشر فان غرر وفرعون كل واحد منهما كان يدعى الالهة فلا حرم انهما عليهما السلام ابتداء بابطال الهية البشر ثم انتقلا الى ابطال الهية الافلاك والكواكب وأما سليمان عليه السلام فانه كان مناظرته مع من يدعى الهية الشمس فان الهدد قال رأيتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله فلا حرم ابتداء بذكر السموات ثم بذكر الارضيات ثم لما تم دلائل التوحيد قال بعده لاله الا هو رب العرش العظيم ثم ان المصنف ذكر البرهان والبيئة والحجة وفي معناها السلطان وقد سمي الله الحجة العلمية سلطانا قال ابن عباس كل سلطان في القرآن فهو حجة كقوله تعالى ان عندكم من سلطان بهذا أي ما عندكم من حجة بما قلتم وقوله تعالى ما أنزل الله بها من سلطان أي حجة ولا برهان بل من تلقاء أنفسكم وقوله تعالى أم لكم سلطان مبين يعني حجة واضحة وانما سمي علم الحجة سلطانا لانها توجب تسلط صاحبها واقتداره فله بها سلطان على الجاهلين بل سلطان العلم أعظم من سلطان الجهل ولهذا ينقاد الناس للحجة ما لا ينقادون للبدل فان الحجة تنقاد لها القلوب ومن لم يكن له اقتدار في علمه فهو ما لضعف حجته وسلطانه واما لقهر سلطان البدل والسيف له والا فالحجة ناصرة نفسها ظاهرة على الباطل قاهرة له والفرق بين الحجة والبيئة هو ان الحجج هي الادلة العلمية التي يعقلها القلب وتسمع بالاذنان والحجة هي اسم لما يتحج به من حق وباطل واذا اضيفت الى الله فلا تكون الا حجة حق وقد تكون بمعنى المخالفة كقوله تعالى لا حجة بيننا وبينكم أي قد ظهر الحق واستبان فلا خصومة بيننا بعد ظهوره ولا مجادلة فان الجدال شر بعة موضوعة للتعاون على اظهار الحق فاذا ظهر الحق ولم يبق به خفاء فلا فائدة في الخصومة والبيئة اسم لكل ما يبين الحق من علامة منصوبة أو أمارة أو دليل علمي فالبيئات هي الآيات التي أقامها الله دلالة على صدقهم من المعجزات وكان القاء العصا وانقلابها حجة هو البيئة وحجت سنة الله في خلقه ان الكفار اذا طلبوا آية واقترحوها وأجيبوا ولم يؤمنوا عوجوا بعدذاب الاستئصال واليه يشير قوله تعالى وما منعنا أن نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون بخلاف الحجج فانهم لم تزل متتابعة يتلو بعضها بعضا وهي كل يوم في مزيد وقد أشرنا الى ذلك في كتاب العلم (وعلى الجملة فالقرآن من أوله الى آخره) توحيد صرف وأحكام وقصص وأمثال و(محاكاة الكفار) ملوء من الحجج والادلة والبراهين في مسائل التوحيد واثبات الصانع والمعاد وارسال الرسل وحديث العالم فلا يذكر المتكلمون وغيرهم دليلا صحيحا على ذلك الا وهو في القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان وأتم معنى وأبعد عن الايراد والاستله وقد اعترف بهذا احتق

وعلى الجملة فالقرآن من  
أوله الى آخره بحاجة مع  
الكفار

المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين (فعلمة أدلة المتكلمين في التوحيد) أي في إثبات وحدانية الله تعالى (قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا) وسياق الكلام على هذه الآية في شرح الرسالة القدسية (وفي البعث) والخشعر (قوله) تعالى (قل يحياها الذي أنشأها أول مرة) وسياق الكلام عليها أيضا (إلى غير ذلك من الأدلة) بجميع أنواعها والأقضية الصحيحة وقد تقدم للمصنف في كتاب العلم ما حاصله أن ما يشتمل عليه الكلام من الأدلة فالقرآن والأخبار مشتملة عليه وما خرج عنها فهو إما مجادلة مذمومة وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها نوصيات إلى آخر ما قال ومر الكلام هناك وذكرنا هناك أيضا كلام الفخر الرازي في كتابه أقسام اللذات لقد تأملت الكتب الكلامية والمناهج الفلسفية فإراءيتها تروى غلبا ورأيت أقرب الطرق طريق القرآن أقرأ في الإثبات إليه يصعد الكلام الطيب الرحمن على العرش استوى وأقرأ في النفي ليس كمثله شيء ومن حجب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي اه قال ابن القيم وهذا الذي أشار إليه بحسب ما فتح له من دلالة القرآن بطريق الخبر والا فدلالته البرهانية العقلية التي يشير إليها ويرشد إليها فتكون دليلا سمعيا عقليا أمر تميز به القرآن وصار العالم به من الراسخين في العلم وهو العلم الذي يطعن إليه القلب وتسكن عنده النفس ويتركوه العقل وتستشير به البصيرة وتقوى به الحجة ولا سبيل لاحد من العالمين إلى قطع من حاج به بل من خاصم به فلهت حجته وكسر شبهة خصمه وبه فتحت القلوب واستجاب لله ورسوله ولكن أهل هذا العلم لا تنكاد الأعصار تسمع منهم إلا بالواحد بعد الواحد فدلالة القرآن سمعية عقلية قطعية يقينية لا تعترضها الشبهات ولا تتداولها الاحتمالات ولا ينصرف القلب عنها بعد فهمها أبدا وقال بعض المتكلمين أفنت عمري في الكلام أطلب الدليل وإذا أنا لا أزداد إلا بعدا منه فرجعت إلى القرآن أتدبره وأفكر فيه وإذا أنا بالدليل حقا معي وأنا لا أشعر به وقد أشرنا إلى بقية هذا الكلام في كتاب العلم (ولم تزل الرسل) عليهم الصلاة والسلام (يحاجون المنكرين ويجادونهم) أولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله الحجة على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال وتقدم محاجة نوح وإبراهيم وموسى عليهم السلام ولسيدنا سليمان عليه السلام مقامان أحدهما في إثبات التوحيد والآخر في إثبات النبوة وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك وعيسى عليه السلام فانه أول ماتكلم شرح أمر التوحيد فقال إني عبد الله وشهادته حاله كانت دالة على صدق مقاتله وقد دلت على التوحيد والنبوة وبراعة أمه راد بذلك على اليهود الطاعنين فيها وأما نبينا صلى الله عليه وسلم فمحاجته مع الكفار أظهر من أن يحتاج فيه إلى مزيد تقرير كالدهرية ومشبتي الشريك على اختلاف الأنواع ونافي القدرة والطاعنين في أصل النبوة وخصته في نبوته صلى الله عليه وسلم بجميع أنواعه ومنكرى الخشعر (قال تعالى) ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة (وجادلهم بالتي هي أحسن) وليس المراد منسه المجادلة في فروع الشرائع لأن من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفارب الأحكام ومن أثبت نبوته فلا يخالفه ولا يحتاج إلى الجدال فعلمنا أن هذا الجدال المأمور كان في تقرير مسائل الأصول وإذا ثبت هذا في حقه صلى الله عليه وسلم ثبت في حق أمته واليه أشار بقوله (والصحابة) رضوان الله عليهم (أيضا كانوا يجادلون عند الحاجة) أي لافي كل وقت (وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم) وقد أشار لذلك المصنف في كتاب العلم بقوله ولم يكن شيء منه مألوفا في العصر الأول ولكن لما تغير الآن حكمه إذ حدث البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة لفقت لها شبا وربت لها كلاما مؤلفا فصار ذلك المحذور يحكم الضرورة مأذونا فيه وقد أشار إلى مثل ذلك في كتابه الاملاء أيضا وكذلك قوله تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن والمقصود أن مناظرات القرآن مع الكفار موجودة فيه وكذا مناظراته صلى الله عليه وسلم وأصحابه لمقصودهم وإقامة الحجج

فعلمة أدلة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا وفي النبوة وإن كنستم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأوابسورة من مثله وفي البعث قل يحياها الذي أنشأها أول مرة إلى غير ذلك من الآيات والأدلة ولم تزل الرسل صلوات الله عليهم يحاجون المنكرين ويجادونهم قال تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن فالصحابة رضي الله عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين ويجادون ولكن عند الحاجة وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم

عليهم لا ينكر ذلك الا جاهل مفرط في الجهل (وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق) أمير المؤمنين (علي) بن أبي طالب (رضي الله عنه اذ بعث) عبد الله (بن عباس) رضي الله عنهما (الى الخوارج) وهم الحرورية الذين خرجوا على علي رضي الله تعالى عنه (يكلمهم فقال ما تنقمون على امامكم) يعني عليا رضي الله عنه (قالوا قاتل ولم يسب ولم يغنم) أي ان كان قتاله حقا فلم ترك السي والغنيمة ونهى عن ذلك (قال) ابن عباس في الجواب (ذلك) مخصوص (في قتال الكفار) لا المسلمين بعضهم مع بعض (أرايتم لو سبي عائشة) رضي الله عنها (في يوم الجمل) وهي وقعة مشهورة مذكورة في السير (فوقعت عائشة في سهم أحدكم كنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب) حيث قال وأزواجه أمهاتهم (فقالوا لا يرجع منهم الى الطاعة) والانقياد (بمجادلته ألفتان) منهم وهذه القصة أوردتها المصنف مختصرة وهي بطولها في كتاب الحلية لابي نعيم قال حدثنا سليمان بن أحمد حدثنا علي بن عبد العزيز حدثنا أبو حذيفة موسى بن مسعود النهدي ح وحدثنا سليمان حدثنا اسحق حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا عكرمة بن عمار حدثنا أبو زميل الحنفي عن عبد الله بن عباس قال لما اعتزلت الحرورية قلت لعلي يا أمير المؤمنين أبرد عن الصلاة لعل آتي هؤلاء القوم فأكلهم قال اني أخشئهم عليك قال قلت كلا ان شاء الله فليست أحسن ما أقدر عليه من هذه البهائية ثم دخلت عليهم وهم قائلون في نحر الظهيرة قد دخلت على قوم لم أرقوا قط أشد اجتهاد منهم أيديهم كأنهم انفن الابل وجوههم معلبة من آثار السجود قال فدخلت فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس ما جاء بك قال جئت أحدثكم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الوحي وهم أعلم بتأويله فقال بعضهم لا تحذوهم قال بعض لتحذوهم قال قلت أخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ونخته وأول من آمن به من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ننقم عليه ثلاثا قلت ما هن قالوا أولا هن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله ان الحكم الا لله قال قلت وماذا قالوا قاتل ولم يسب ولم يغنم لن كانوا كفارا لقد خلت له أموالهم ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم قال قلت وماذا قالوا وصحبا نفسه من أمير المؤمنين فان لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين قال قلت أرايتم قولكم انه حكم الرجال في دين الله فان قرأت عليكم في كتاب الله المحكم وحدتكم عن سنة نبيكم ما تنكرونها أنرجعون قالوا نعم قلت أما قولكم انه حكم الرجال في دين الله فانه يقول يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الى قوله ذوا عدل منكم وقال في المرأة وزوجها وان خفتن شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها أنشدكم الله أنحكم الرجال في حقن دماؤهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أحق أم في أربابهم أربع درهم قالوا اللهم في حقن دماؤهم وصلاح ذات بينهم قال أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم قاتل ولم يسب ولم يغنم أنسبون أمكم أم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم فقد كفرتم وان زعمتم اننا لنبست بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبي أولي بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم تترددون بين ضلالتين فاختروا أيتهما شئتم أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم كما بنفسه من أمير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا قريشا يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو نعلم انك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني اكتب يا علي محمد بن عبد الله فرسول الله كان أفضل من علي أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع معه عشرون ألفا وبقى أربعة آلاف فقتلوا اه ثم ان قول المصنف أول من سن الخ طاهره يخالف ما نقله البيهقي في شرحه على الكبرى ان من نظر في علم الكلام من السلف عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر والحق انه لا خلاف في العبارتين

وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق علي بن أبي طالب رضي الله عنه اذ بعث ابن عباس رضي الله عنهما الى الخوارج فكلهم فقال ما تنقمون على امامكم قالوا قاتل ولم يسب ولم يغنم فقال ذلك في قتال الكفار أرايتم لو سبيت عائشة رضي الله عنها في يوم الجمل فوقعت عائشة رضي الله عنها في سهم أحدكم أن كنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب فقالوا لا يرجع منهم الى الطاعة بمجادلته ألفتان

كما يظهر في بادئ الرأي فان النظر فيه شيء ودعوة المبتدعة بالمجادلة شيء آخر فتأمل (وروي أن الحسن)  
البصري رحمه الله (ناظر قدريا) أي رجلا من ينكر القدر (فرجع عن) انكار (القدر و)  
بروي أيضا انه (ناظر على بن أبي طالب) رضي الله عنه (رجلا من القدرية) فيما روي انه سأله  
رجل من الشام عن مسيره اليه أ كان بقضاء الله وقدره فقال رضي الله عنه والذي فلق الحبة وبرأ  
النسمة ما قطعنا واديا ولا علونا تلحس الا بقضاء وقدر فقال الشامي عندي احتسب عنك ما أرى لي من  
الاحوشيا فقال علي بلى أيها الشيخ قد عظم لكم الامر على مسيركم وأنتم سائرون وعلى منصرفكم  
وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ فكيف ذلك  
والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا فقال علي لعلك ظننت قضاء لازما وقدرنا احتمالا كان ذلك  
كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر والنهي من الله تعالى ولما كانت تأتي  
محنة من الله لمحسن ولا مذمة لمسيء ولما كان المحسن بشواب الاحسان أولى من المسيء بالمسيء بعقوبة  
الذنب أولى من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وخصماء الرحمن ان الله لم يعص  
مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل هزلا ولم ينزل القرآن عبثا ولم يخلق السموات والارض وبجانب  
الامور باطلا فويل للذين كفروا فقال الشيخ ما القضاء والقدر الاذان ما وطننا موطننا الا بها فقال  
علي الامر من الله والحكم فنهض الشيخ وهو مسرور هكذا وجدت السياق في بعض الكتب ولم أطلع  
على سند وانما ظن الشيخ أن عليا رضي الله عنه أراد أن الله تعالى أجبرهم على المسير والانصراف  
بقضاء الله وقدره وقال لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فاستنبه الشيخ وقال  
كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا يريدان ما ساقانا سوا لا امتناع عنه فنفى علي رضي الله عنه ذلك  
وانهم ليسوا بمجبورين وقال ظننت قضاء لازما وقدرنا احتمالا أي انما وقع ذلك باختيار منكم ولو كنتم  
مجبورين لبطل الثواب والعقاب الى آخر كلامه وروي انه من يقوم فقال له رجل منهم يا امير المؤمنين  
ان هذا يزعم انه يصنع شيئا فأقبل علي رضي الله عنه على الرجل فقال له هل ملكك الله شيئا فأت  
تملكه فقال ملكني صلاتي وصومي وعتي رقيق وطلاق امرأتي وحبتي وعمرتي وما افترض علي فقال  
له علي هذا زعمت انك تملكه أو تملكه من دون الله أو تملكه مع الله قال له الرجل ما أدري ما تقول فقال  
أ كلك بلسان عربي وتقول ما أدري ما تقول فأعادها علي رضي الله عنه فلم يجبه الرجل فقال له علي  
ان زعمت انك تملكه من دون الله فقد جعلت نفسك من دون الله مالكا وان زعمت انك تملكه مع الله  
فقد جعلت نفسك مع الله شريكا وما لك الا فالملك لله الواحد القهار (وناظر عبد الله بن مسعود) رضي  
الله عنه (يزيد بن عبيدة) بفتح العين المهملة الزبيدي ويقال الكبي ويقال الكندي السكسكي الحمصي  
قال الحافظ في تهذيب التهذيب روي عن أبي بكر وعمر ومعاذ بن جبل وابن مسعود ومعاوية وعنه  
أبو ادريس وعطية بن قيس وأبو قلابة الجرمي وراشد بن سعد وعبد الجهن وشهر بن حوشب ذكره  
أبو زرعة الدمشقي في الطبقة العليا التي تلي العجالة وذكره ابن سميع فيمن أدرك الجاهلية من أصحاب  
معاذ وقال العجلي شامي تابعي ثقة من كبار التابعين وذكره ابن حبان في الثقات وقال البخاري قدم الكوفة  
وسمع ابن مسعود قلت وهو من رجال أبي داود والترمذي والنسائي (في الايمان فقال عبد الله لوقلت  
اني مؤمن لقلت اني من أهل الجنة فقال ابن عبيدة يا صاحب رسول الله هذه زلة منك) أي سقطت (وهل  
الايمان الا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة والحج  
ولنا ذنوب لو علمنا انها تغفر لنا لعلمنا اننا من أهل الجنة فن أجل ذلك نقول انا مؤمنون ولا نقول انا  
من أهل الجنة فقال ابن مسعود صدقت والله انها مني زلة) فرجع رضي الله عنه الى قوله معترفا على  
نفسه وهذا من انصافه وميله الى الحق الذي جبل عليه (فينبغي أن يقال كان خوضهم فيه قليلا)

وروي أن الحسن ناظر  
قدر يا فرج عن القدر  
وناظر علي بن أبي طالب كرم  
الله وجهه رجلا من القدرية  
وناظر عبد الله بن مسعود  
رضي الله عنه يزيد بن  
عبيدة في الايمان قال عبد  
الله لوقلت اني مؤمن لقلت  
اني في الجنة فقال له يزيد بن  
عبيدة يا صاحب رسول الله  
هذه زلة منك وهل الايمان  
الا أن تؤمن بالله ولا تشك  
وكتبه ورسله والبعث  
والميزان وتقيم الصلاة  
والصوم والزكاة ولنا  
ذنوب لو علمنا انها تغفر لنا  
لعلمنا اننا من أهل الجنة فن  
أجل ذلك نقول انا مؤمنون  
ولا نقول اننا من أهل الجنة  
فقال ابن مسعود صدقت  
والله انها مني زلة فينبغي  
ان يقال كان خوضهم فيه  
قليلا



لا كثيرا قصيرا لا طويلا وعند الحاجة لا بطر بقا لتصنيف والتدريس واتخاذ صناعة فيقال أما قوله خوضهم فيه فإنه كان لقلة الحاجة أذ لم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان وأما القصر فقد كان الغاية الختام الخصم واعترافه (و) وانكشاف الحق وازالة الشبهة فلو طال

اشكال الخصم أو الحاجة لطال لا محالة الزا مهم وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا مكيال بعد الشروع فيها وأما عدم تصديقهم للتدريس والتصنيف فيه فهكذا كان دأبهم في النقص والتفسير والحديث أيضا فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة التي لاتتفق الاعلى البسودر اما ادخار اليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشجيذا للخواطر فحسن أيضا ترتب طرق المجادلة لتوقع وقوع الحاجة بشوران شبهة أو هيجان مبتدع أو لتشجيذ الخاطر أولاد الحاجة حتى لا يجرعنها عند الحاجة على البدنية والارتيال كن بعد السلاح قبيل القتال ليوم القتال فهذا ما يمكن أن يذكر للفريقين فان قات فسا المختار عندك فيه فاعلم أن الحق فيه أن اطلاق القول بذمه في كل حال أو بحسده في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل يظهر سياقه فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالحجر والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار (في الحجر والموت) في الميتة (وهذا اذا سلمنا عنه اطلاق القول بأنه حرام) نظرا الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطراب و اباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة) أي نسبت في حلقته (ولم يجد ما يسيغها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيهما بالحرمة مع انهما قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغيره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخيار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما ورد النهي عنهما في عدة أحاديث (وكأ كل الطين فإنه يحرم لمسافه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قلبه وكثيره فيطلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قلبه وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتى ومعنى (والى ما يضر عند

الحاجة) (لا كثيرا قصيرا) أي يقصرون فيه (لا طويلا) لاشتغالهم بما هو أهم (و) انه كان ذلك (عند الحاجة) اليه في دفع معاند أو ارشاد ضال (لا بطريق التصنيف) فيه أي تسطيره صفا صنف (والتدريس) أي القائه درسا درسا (و) لا (اتخاذ صناعة) يتميز بها عن غيره واليهما ينسب (فيقال أما قوله خوضهم فيه كان لقلة الحاجة) الداعية اليه (ولم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان) أي الآراء المحدثه انما ظهرت فيما بعد (وأما القصر فقد كان الغاية القصوى الختام الخصم) أي اسكانه (واعترافه) بالحق (وانكشاف الحق) له من أول وهلة (فلو طال اشكال الخصم أو الحاجة) في محاورته (لطال لا محالة الزا مهم) بدفع كل اشكال اشكال وأيضا فانهم كانوا محتاجين الى محاجة اليهود والنصارى في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والى اثبات الالهية مع الاصنام والى اثبات البعث مع منكره ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن فمن اتبعهم في ذلك قبلوه ومن لم يقنع قتلوه وعدلوا الى السيف والسيان بعد انشاء أدلة القرآن وما ركبوا طهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات واستنباطها وتحري طرق المجادلة (وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا مكيال بعد الشروع فيه) ولا بقاعدة معلومة وإنما هو بحسب الوارد كل ذلك اعلمهم بان ذلك مثار الفن ومنبع التشويش وان من لا تقنعه أدلة القرآن فلا يقنعه الا السيف والسيان فسا بعد بيان الله ببيان (وأما عدم تصديقهم) أي تعرضهم (للتدريس والتصنيف) فيه فهكذا كان في الفقه والتفسير والحديث أيضا (لان الكتب المأولة في العلوم محدثة باتفاق كما سبقت الاشارة اليه في كتاب العلم) فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة (الغريبة) (التي) لم تقع و (لاتتفق الاعلى) سبيل (التدور) والقبلة (اما ادخارا) وحفظا لها (ليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشجيذا للخواطر) من شحذ الحديدة شحذا من باب نفع والذال المجمة اذا أحدهما وفي بعض النسخ أول تشجيذ الخاطر (أولادنا الحجة) عنده (حتى لا يجرع عنها عند) مسيس (الحاجة على البدنية والارتيال) يقال بدهه بدها اذا بغته وسهيت البدنية لانها تبغت وتسبق والارتيال اتيان الكلام من غير روية ولا فكر (كن بعد السلاح) أي بهيئة (قبل القتال) أي قبل حضوره وملابسته له (ليوم القتال فهذا) الذي قرر (بما يمكن أن يذكر للفريقين) أي في احتجاج كل منهما على جواز الاشتغال به وعدمه (فان قلت فسا المختار فيه) وفي نسخة منه (عندك) أي ما الذي تختاره ونذهب اليه (فاعلم أن الحق فيه ان اطلاق القول بذمه) أي كونه مذموما مطلقا (في كل حال أو بحسده) أي كونه محمودا مطلقا (في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل) يظهر سياقه وجه الحق (فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالحجر والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار) في الحجر (والموت) في الميتة (وهذا اذا سلمنا عنه اطلاق القول بأنه حرام) نظرا الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطراب و اباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة) أي نسبت في حلقته (ولم يجد ما يسيغها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيهما بالحرمة مع انهما قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغيره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخيار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما ورد النهي عنهما في عدة أحاديث (وكأ كل الطين فإنه يحرم لمسافه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قلبه وكثيره فيطلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قلبه وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتى ومعنى (والى ما يضر عند

(٨ - (تحاف السادة المتقين) - ثانی) ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطراب و اباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة ولم يجد ما يسيغها سوى الخمر والى ما يحرم لغيره كالبيع على بيع أخيك المسلم في وقت الخيار والبيع وقت النداء وكأ كل الطين فإنه يحرم لمسافه من الاضرار وهذا ينقسم الى ما يضر قلبه وكثيره فيطلق القول عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قلبه وكثيره والى ما يضر عند



الكثرة فيطلق القول عليه بالإباحة كالغسل فان كثرة بضر المحرور وكما كل الطين وكما ان اطلاق التحريم على الطين والخمر والتحليل على  
التمسك التفتات الى أغلب الاحوال فان تصدى شئ تقابلت فيه الاحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل فنعود الى علم الكلام ونقول  
ان فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعة (٥٨) في وقت الانتفاع حلال أو مندوب اليه أو واجب كيقضيه الحال وهو باعتبار مضرة

الكثرة) فقط (فيطلق القول عليه بالإباحة كالغسل فان كثرة بضر المحرور) المزاج في البلاد الحارة  
(وكما كل الطين) فانه كذلك كثرة بضر بالبدن (وكان اطلاق التحريم على الخمر والتحليل على الغسل  
التفتات) أي نظرا (الى أغلب الاحوال فان تصدى شئ) أي تعرض (تقابلت فيه الاحوال فالاولى  
والابعد عن الالتباس أن يفصل) فيها فاذا عرفت ذلك (فنعود الى علم الكلام) اذ هو المقصود لذاته  
من هذا البحث (فنقول فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعة في وقت الانتفاع حلال أو مندوب  
أو واجب كما يقتضيه الحال) باعتبار مسيس الحاجة الشديدة وأشد منها (وهو باعتبار مضرة في وقت  
الاستضرار ومجمله حرام) ثم شرع في ذكر مضرة ومنفعته فقال (أما مضرة فائارة الشبهات) الملتبسة  
(وتحريك العقائد) الفاسدة (وإزالة التها عن الجزم والتصميم) وقد تقدم تشبيهه بخيط مرسل في الهواء  
تفنيه الرياح (فذلك مما يحصل في الابتداء) أي ابتداء الامر فان قلت لانسلم ازالته من الجزم فان  
الدليل عليها مما يقتضيها وبشدها (و) الجواب أن (رجوعها بالدليل مشكوك فيه) فان المدلول اذا  
لم يصمم به لعروض شبهة فالدليل عليه بطريق الاولى (وتختلف فيه الاشخاص) بالقوة والضعف  
(فهذا ضرره في الاعتقاد الحق) الثابت (وله ضرر آخر في تأكيد اعتقاد المبتدعة وتثبيتها في صدورهم  
بحيث تنبعث دواعيهم) المحركة (ويشتد حرصهم على الاصرار عليه) والوقوف لديه (ولكن هذا  
الضرر بواسطة التعصب) للمذهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام (الذي يثور  
وينبعث من الجدل) والمناظرة (ولذلك ترى المبتدع العامي يمكن أن يزول اعتقاده باللطيف في أسرع  
زمان) لعدم رسوخه في قلبه (الا اذا كان نشأة) وغو (في بلد يظهر فيه الجدل والتعصب) كبلاد  
الرافضة مثلا (فانه لو اجتمع عليه الاقوال والاشخرون) بأنواع الادلة (لم يقدر وا على نزع البدعة من  
صدره) لتمسكها فيه ورسوخها (بل الهوى) النفساني (والتعصب) المذهبي والمباهاة بالمعارف (وبغض  
خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه) استيلاء كبيرا (ومنع من ادراك الحق) الضيق ومن  
وصوله الى قلبه (حتى لو) فرض (وقيل له) بعد العجز عن اتصال ذلك الى فهمه (هل تريد أن يكشف  
الله لك الغطاء) والحجاب عن فهمك (فيعرفك بالعيان) والمباشرة الحقيقية (أن الحق مع خصمك  
لكره ذلك) من نفسه (خيفة أن يفرح به خصمه) اذا علم منه رجوعه الى الحق (وهذا هو الداء العظيم  
والخطاب الجسيم) (الذي استطار في البلاد والعباد) شره وعم ضرره (وهو نوع فساد آثاره المجادلون  
بالتعصب) للمذهب (فهذا ضرره) ومنه تنشأ أنواع الضرر المهلكة (وأما منفعة فقد يظن أن  
فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليها) وهو مقام الكشف والمباشرة والسر بأوار  
اليقين وحصول العلم المضارع للضروري (فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف) ومن أين  
للمنازل طي المنازل (واعل الخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف) اذا كثرة عمل النفس  
وتخليق الفهم (وهذا) الكلام (اذا سمعته من محدث) وهو المشتغل بعلم الحديث بسائر فنونه المعارف  
برجاله ومتونيه (أو حشوي) هو بالتحريك من يتبع طواهر الاحاديث قال البيهقي في حاشية الكبرى  
نسبة الى الحشاء أي الجانب والطرف سمو بذلك لقول الحسن البصري وكان أوائلهم يجلسون اليه  
بين يديه ثم وجد كلامهم ساقطاردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة أي جانبها أو يسكنون الشين من الحشو  
لقولهم بذلك في القرآن حيث زعموا أن في الكتاب والسنة مالا معنى له اه (ربما خطر ببالك أن

في وقت الاستضرار ومجمله  
حرام. أما مضرته فائارة  
الشبهات وتحريك العقائد  
وإزالة التها عن الجزم  
والتصميم فذلك مما يحصل  
في الابتداء ورجوعها  
بالدليل مشكوك فيه  
ويختلف فيه الأشخاص  
فهذا ضرره في الاعتقاد  
الحق وله ضرر آخر في  
تأكيد اعتقاد المبتدعة  
للبدعة وتثبيتها في صدورهم  
بحيث تنبعث دواعيهم  
ويشتد حرصهم على الاصرار  
عليه. ولكن هذا الضرر  
بواسطة التعصب الذي  
يثور من الجدل ولذلك  
ترى المبتدع العامي يمكن  
أن يزول اعتقاده باللطيف  
في أسرع زمان الا اذا كان  
نشوء في بلد يظهر فيها  
الجدل والتعصب فانه لو  
اجتمع عليه الاقوال  
والاشخرون لم يقدر وا  
على نزع البدعة من صدره  
بل الهوى والتعصب  
وبغض خصوم المجادلين  
وفرقة المخالفين يستولى  
على قلبه ومنع من ادراك  
الحق حتى لو قيل له هل  
تريد أن يكشف الله تعالى  
لك الغطاء يعرفك بالعيان  
أن الحق مع خصمك لكره

ذلك خيفة من أن يفرح به خصمه وهذا هو الداء العظام التي استطار في البلاد والعباد وهو نوع فساد آثاره المجادلون  
بالتعصب فهذا ضرره وأما منفعة فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليها وهيئات فليس في الكلام وفاء بهذا  
المطلب الشريف واعل الخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف وهذا اذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أن

الناس أعداء ما جهلوا

فاسمع هذا من خبر الكلام) وسيره ودخل فيه وخرج  
ثم قلاد بعد حقيقة الخبرة (أي الاختبار السلكي  
وبعد التغلغل فيه) أي الدخول في وسطه (إلى) ان وصل (منتهى درجة المتكلمين) وأقصى رتبته  
منتهى درجة المتكلمين  
وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع  
العلوم آخر تناسب نوع  
الكلام وتحقق أن  
الطريق إلى حقائق المعرفة  
من هذا الوجه مسدود  
ولعمري لا ينفك الكلام  
عن كشف وتعريف  
وايضاح لبعض الأمور  
ولكن على الندور في أمور  
جليلة تكاد تفهم قبل  
التعمق في صناعة الكلام  
بل منفعة شيء واحد وهو  
حراسة العقيدة السليمة  
ترجئها على العوام  
وحفظها عن تشويشات  
المتدعة بأنواع الجدل  
فإن العاصي يستغفره  
جدل المبتدع وإن كان  
فاسدا ومعارضة الفاسد  
بالفاسد تدفعه والناس  
متبعون بهذه العقيدة  
التي قدمناها واذ ورد الشرع  
بها ما فيها من صلاح دينهم  
ودنياهم وأجمع السلف  
الصالح عليها والعلماء  
يتبعون بحفظها على  
العوام من تلبيسات المبتدعة  
كما تعبد السلاطين بحفظ  
أموالهم عن تجمعات  
الظلمة والغصب وإذا  
وقعت الاحاطة بضرره  
ومنفعته فينبغي أن يكون  
الطبيب الحاذق في  
استعمال الدواء الخطر إذا

الناس أعداء ما جهلوا) ومن جهل شيئا أعاده (فاسمع هذا من خبر الكلام) وسيره ودخل فيه وخرج  
وألف فيه عدة تأليف (ثم قلاد) أي أبغضه وتركه (بعد حقيقة الخبرة) أي الاختبار السلكي  
(وبعد التغلغل فيه) أي الدخول في وسطه (إلى) ان وصل (منتهى درجة المتكلمين) وأقصى رتبته  
(وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام) من العلوم الفلسفية (وتحقق أن  
الطريق إلى حقائق المعرفة) كما هي عليها (من هذا الوجه مسدود) كما ذكر ذلك في كتابه المنقذ من  
الضلال فقال في أوله ولم أزل في عنفوان شبابي عند ما راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف  
سنى على الخمسين أقفح لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لأخوض الجبان  
الحدور وأتوغل في كل مضلة وأهيم على كل مشككة وأقبحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة  
وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومستن ومبتدع إلى أن قال وقد كان  
التعطش إلى ذلك حقائق الأمور أي من أول أمرى غرزة وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلي  
لأختار وحيلى حتى انحلت عني رابطة التقليد ثم ابتدأت بعلم الكلام لخصالته وعقلته وطالعت  
كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علماء وأفيا بمقصوده غير واف بمقصودي  
أه وسبأت بقية هذه العبارة فيها بعد (ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض  
الأمور ولكن على) سبيل (الندور) والقليلة (وفي أمور جليلة) ظاهرة (تكاد تفهم قبل التعمق في  
صناعة الكلام) بأصل الفطرة والجليلة (بل منفعة شيء واحد وهو حراسة العقيدة التي ترجئها على  
العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل) وقال المصنف في الاملاء اعلم أن المتكلمين  
من حيث صناعة الكلام فتنطلم يفارقوا اعتقاد العوام وانما حوسوها بالجدل عن الانخراط فهم حراس  
نواحي الشرع من أهل الاختلاس والقطع وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك أيضا في كتاب العلم (فإن  
العاصي ضعيف يستغفره) ويحركه (جدل المبتدع وإن كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد مدفوعة  
والناس متبعون بهذه العقيدة التي قدمناها اذ ورد الشرع بها ما فيها من صلاح دينهم ودنياهم  
 واجتماع السلف عليها) وقال المصنف في كتابه المنقذ وانما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها  
عن تشويش أهل البدع فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي  
الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمقدماته القرآن والانخبار (والعلماء متبعون بحفظ  
ذلك على العوام من تلبيسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تجمعات) وفي نسخة عن  
تجمعات (الظلمة والغصب) جيع غاصب وهو الذي يأخذ المال قهرا وقال المصنف في المنقذ ولما كان  
أكثر خوض المتكلمين في استغراق مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع  
في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا لم يكن الكلام في حق كافيا ولا لداني الذي أشكوه شافيا  
نعم لما نشأت صناعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشوّف المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن  
الشبهة بالبحث عن حقائق الأمور ونحاضوا في البحث عن الجواهر والإعراض وأحكامها ولكن لما لم  
يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه بالكلية ما ينجو ظلمات الخبرة  
في اختلاف الخلق فلا أبعد أن يكون حصل ذلك لغيري بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ولكن  
حصولا مشوبا بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات والغرض الآن حكاية حال الانكار  
على من استشفى به فإن أدوية الشفاء مختلفة باختلاف الداء فكمن دواء ينتفع به مريض ويستضر  
به آخره (وإذا وقعت الاحاطة) وكال المعرفة (بضرره ومنفعته فينبغي أن يكون الناظر فيه) بعد تلك  
الاحاطة (كالطبيب الحاذق) الماهر (في استعمال الدواء الخطر) الذي فيسه بعض سميات مثلا (اذ  
لابضعه الا في موضعه) الذي يليق بوضعه (وذلك في وقت الحاجة وعند قدر الحاجة) فإنه اذا لم يصادف

يضعه الاموضعه وذلك في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة

وتفصيله أن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها مهما تلقوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه فان تعليمهم للكلام ضرر محض في حقهم اذ ربما يثرب لهم شكوا ويزل عليهم الاعتقاد ولا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح وأما العاين المعتد للبدعة فينبغي أن يدعى الى الحق (٦٠) بالتألف لا بالتعصب وبالكلام اللطيف المقتنع للنفس المؤثر في القلب القريب

الوقت والقدر كان عين الضرر وهذا لا يتبينه الا الماهرة في الفن (وتفصيله أن العوام) من الناس (المشغولين بالحرف) والصناعات وجميع أنواع الاكتسابات (يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم) وهي (التي اعتقدوها مهما تلقوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه) أنفا ويكتفي به معهم على هذا القدر ولا يعاون المناظرة والجدال (فان تعليمهم الكلام) وصفة الجدل (ضرر محض) خالص (في حقهم) اذ ربما يثرب لهم شكاً أي يبعث من الكلام يتعلق بفهمه (ويزل عليهم الاعتقاد) الذي تلقوه (فلا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح) أي بازالة ذلك الشك العارض في قلبه لرسوخه فيه وعدم التفاته الى ما نزيله أو نظره فيه ولم يفهم كنهه هذا حال أرباب الحرف (وأما العاين المعتد للبدعة فينبغي أن يدعى الى) المعتد (الحق باللطف) واللين في المحاوراة (لألا تعصب) وسوء القول (وبالكلام اللطيف) السهل اللين (المقتنع للنفس المؤثر) بوقعه (في القلب القريب من سباق أدلة القرآن والحديث) فسا بعد بيانها بيان (المعزج بالوعظ والتخدير) ولا يمارى الامراء ظاهراً (فان ذلك أنفع من الجدل الموضوع) وفي نسخة المصوغ (على شرط المتكلمين) فانه يخبط ذهنه ويشوشه (اذ العاين اذا سمع ذلك الاعتقاد اعتقد انه نوع صنعة تعلمها المتكلم يستدرج الناس بها الى اعتقاده) أي يستميلهم اليه على طريق الاستدراج (فان عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من مذهبه) ومن طريقته (أيضا) يقدر ان يرد ما أورده (والجدل مع هذا) أي العاين (ومع الأول) أي معتقد البدعة (حرام) اما مع العاين فلزلة اعتقاده وأما مع المبتدع فلتعصبه (وكذا مع من وقع له شك) وفي نسخة في شك (اذ يجب ازالته باللطف والوعظ) لا بالعنف والقهر (والادلة القرآنية المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام) بكلام جلي يفهمه ولا يكاف نفسه بتدقيق الفكر وتحقيق النظر (والاستقصاء بالجدل) في تفسير وسؤال وتوجيه واشكال ثم الاشتغال بجملة (انما ينفع في موضع واحد وهو ان يفرض عاين اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه) وطرق الى اسماعه (فيقابل ذلك الجدل بمثله) ليزيله (فيعود الى اعتقاد الحق) بسهولة (وذلك فيمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتخديرات العامة) بعدم ميل قلبه اليها وانما يستأنس بالمجادلة (فقد انتهى هذا الى حال لا يشفيه) أي لا يزيل داء اعتقاده (الادواء الجدل فإذن يلقي اليه) بالقدر المحدود (وأما في بلاد تغل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب) بل يكونون على مذهب واحد فان غالب التعصب انما يشور من اختلاف المذاهب (فيقتصر فيها على ترجمة الاعتقاد) المختصر (الذي ذكرناه) أنفا (ولا يتعرض للدلة) أي العقلية أو مطلقاً (ويترك بص) أي ينتظر (وقوع شبهة) عرضت له على جزئ من جزئيات الاعتقاد (فان وقعت ذكر) الدلة (بقدر الحاجة) بشرط أن لا يوغل فيه غاية الا بغال وان تقتصر على أدلة القرآن كفي وشفي (وان كانت البدعة شائعة) أي ظاهرة منتشرة (وكان يخاف على الصبيان) والاطفال (أن يخذعوا) بها (فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية) التي ذكرها في الفصل الثالث من هذا الكتاب (ليكون ذلك سبباً لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم) أي ان فرض وقوعها فإني في الرسالة القدسية من الادلة القرآنية والعقلية كفاية في الرد على المخالفين كما سيأتي ذلك (وهو مقدار مختصر) في أوراق يسيرة (وقد أودعناه هذا الكتاب) في الفصل الثالث (لاختصاره) ووجهه (فان كان فيه ذكاء) وتوقد ذهن بالاستطلاع على الغوامض (وتنبه بذكائه لموضع سؤال)

من سباق أدلة القرآن والحديث المعزج بفن من الوعظ والتخدير فان ذلك أنفع من الجدل الموضوع على شرط المتكلمين اذا العاين اذا سمع ذلك اعتقد انه نوع صنعة من الجدل تعلمها المتكلم ليستدرج الناس الى اعتقاده فان عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من أهل مذهبه أيضاً يقدر ان يدفعه بالجدل مع هذا ومع الأول حرام وكذا مع من وقع في شك اذ يجب ازالته بالتلف والوعظ والادلة القريبة المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام واستقصاء الجدل انما ينفع في موضع واحد وهو أن يفرض عاين اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه فيقابل ذلك الجدل بمثله فيعود الى اعتقاد الحق وذلك فيمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتخديرات العامة فقد انتهى هذا الى حال لا يشفيه منها الادواء الجدل فإذن يلقي اليه وأما في بلاد تغل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب فيقتصر فيها

على ترجمة الاعتقاد الذي ذكرناه ولا يتعرض للدلة ويترك بص وقوع شبهة فان وقعت ذكر بقدر الحاجة فان كانت البدعة شائعة وكان يخاف على الصبيان أن يخذعوا فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية ليكون ذلك سبباً لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم وهذا مقدار مختصر وقد أودعناه هذا الكتاب لاختصاره فان كان فيه ذكاء وتنبه بذكائه لموضع سؤال

أورثت في نفسه شبهة فقد  
بدت العلة المحذورة وظهر  
الداء فلا بأس أن يرقى منه  
إلى القدر الذي ذكرناه في  
كتاب الاقتصاد في الاعتقاد  
وهو قدر خمسين ورقة وليس  
فيه خروج عن النظر  
في قواعد العقائد إلى غير  
ذلك من مباحث المتكلمين  
فإن أقنعه ذلك كفه عنه  
وإن لم يقنعه ذلك ففسد  
صارت العلة مفرمة والداء  
غالبا والمرض ساريا  
فلينطفئ به الطبيب بقدر  
إمكانه وينتظر قضاء الله  
تعالى فيه إلى أن ينكشف  
له الحق بتبيينه من الله  
سبحانه أو يستمر على  
الشك والشبهة إلى ما قدر  
له فالقدر الذي يحويه  
ذلك الكتاب وجنسه  
من المصنفات هو الذي  
يرجى نفعه فاما الخارج  
منه فقسمان أحدهما  
يبحث عن غير قواعد  
العقائد كما يبحث عن  
الاعتمادات وعن الأكوان  
وعن الإدراكات وعن  
الخوض في الرؤية هل لها  
ضد يسمى المنع أو العمی  
وإن كان فذلك واحد هو  
منع عن جميع ما لا يرى  
أو ثبت لكل مرئي يمكن  
رؤيته منع بحسب عدده  
إلى غير ذلك من الترهات  
المضلات والقسم الثاني  
زيادة تقرير تلك الأدلة  
في غير تلك القواعد وزيادة  
أسئلة وأجوبة وذلك أيضا  
استقصاء لا يزيد الاضلالا

رد عليه (أورثت في نفسه شبهة) عرضت له (فقد بدت العلة المحذورة) منها (وظهر الداء) بعد كونه  
(فلا بأس أن يرقى منه إلى القدر الذي ذكرناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد وهو قدر خمسين ورقة)  
وقد يكون أزيد أو أقل بحسب الخطوط والمساطر وهو كتاب جليل مر ذكره في شرح خطبة الكتاب  
وشرحه غير واحد من الأئمة (وليس فيه خروج عن النظر في قواعد العقائد إلى غير ذلك من مباحث  
المتكلمين) بل الأدلة المذكورة فيه دائرة بين قرآنية وحديثية وعقلية وليس فيها تعرض للمباحث  
العويصة (فإن أقنعه ذلك) وكفاه (كف عنه) ولم يدعه يخوض في المطولات (وإن لم يشفه  
ذلك) بل زاد (فقد) عسر علاجه لانه (صارت العلة) فيه (مفرمة) وصار (الداء غالبا) على قلبه (والمرض  
ساريا) في جسمه (فلينطفئ به الطبيب بقدر إمكانه) اذ علم الكلام راجع إلى علم مألوفة المرضي بالبدع  
كما قاله المصنف في الجامع العوام (وينتظر قضاء الله تعالى فيه إلى أن ينكشف له الحق) بارتداع المانع  
(بتبيينه من الله سبحانه) بنفث يلقي في روعه أو إلهام أو غير ذلك (أو يستمر على) ما رشح فيه من (الشك  
والشبهة إلى ما قدر له) من الأزل وفي الجامع العوام للمصنف فإن قيل إذا فرضنا عما يجادل الجواب ليس مقلدا  
ولا يقتضيه التقليد ولا أدلة القرآن ولا اتفاق الجلية المقنعة فماذا يصنع به قلنا هذا مريض مألوف طبعه  
من صحة الفطرة الأصلية فينظر في شمهاته فإن وجد اللجاج والجدل غالب عليه وعلى طبعه لم يجادل  
وطهرنا وجه الأرض منه أن كان يجادلنا في أصل من الأيمان وإن تقررنا بالقرائن مخايل الرشد والقبول  
لوجاوزنا به من الكلام الظاهر إلى تدقيق الأدلة عاجلناه بما قدرنا عليه من ذلك وداوينا به بالجسد  
المسدد والبراهين الجلية وترخصنا في هذا المقدار من المداواة لا يدل عن فتح الباب في الكلام مع الكافة  
فإن الادوية تستعمل في حق المرضي وهم الأقل وما يعالج به المريض بحكم الضرورة يجب عليه أن يوقى  
عنه الصحيح والفطرة الصحيحة الأصلية تعد لقبول الايمان دون المجادلة ونحوه حقائق الأدلة ولبس الضرر  
في استعمال الداء مع الأصحاء بأقل من الضرر في إهمال المداواة مع المرضي فإيوضع كل شيء في محله اه  
(فالقدر الذي يحويه هذا الكتاب وحده من المصنفات) يريد به كتاب الاقتصاد (هو الذي يرجى نفعه)  
للسالك في سبيل الحق (وأما الخارج عنه) أي عن ذلك القدر فإنه (قسمان أحدهما يبحث عن غير قواعد  
العقائد) الإسلامية (كالبحت عن الاعتمادات) كقول أبي هاشم إن الموجب لهوى الثقل هو الاعتماد  
دون الحركة ذكره في مسئلة التولد (والاكوان) جمع كون وهو استعمال جوهرتها ما هو أشرف منه  
ويقال به الفساد وهو استعمال جوهرتها إلى ما هو دونه ولهم في الكون اطلاقات أخرى (وعن الإدراكات)  
في ثبوتها ونفيها ومذهب أهل السنة أن الإدراكات كانت كلها من فعل الله سبحانه وأنه ليس شيء منها فعلا  
للإنسان ولا كسبها له كما سيأتي بيانه (والخوض في الرؤية هل لها ضد يسمى المنع أو العمی) وإن كان  
فذلك واحد هو منع عن جميع ما لا يرى أو ثبت بكل مرئي يمكن رؤيته منع بحسب عدده (هكذا سيأتي  
العبارة في غالب النسخ وفي بعضها أو يثبت بكل مرئي وفي بعضها وإن كان كل واحد هو منع جميع ما لا  
يرى أو ثبت لكل مرئي فذلك يمكن رؤيته منع بحسب عدده واعلم أن المنوع بوجود الصمم والعمى  
معنيان هما ادراك للمسموع والمرئي وانهما غير ذاته فإن قالت المعتزلة العمی والصمم مانعان له عن أن  
يكون مدركا قائل مامعنى منعهما عن كونه مدركا هل هو منع عن نفسه أو عن معنى سواء ولا يجوز أن  
يكون منعان بنفسه فوجب أن يكون المنع انما وقع عن معنى سواء وهو ادراكه اذ لا يجوز أن يكون المنع  
منعاً لا عن شيء وهذا البحث أوردته أبو منصور التميمي في كتاب الاسماء والصفات وسنشير إليه إن شاء  
الله تعالى (إلى غير ذلك من الترهات) أي الأباطيل (المضلة) للفهم (والقسم الثاني زيادة تقرير) وفي  
بعض النسخ تقرير (لتلك الأدلة) العقلية (في غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة) وشبه تابع من  
الافكار وفي بعض النسخ اسقاط أسئلة (وذلك أيضا استقصاء لا يزيد) المستقل به (الاضلالا) عن الطريق

وجهاً في حق من لم يقنعه ذلك القدر فرب كلام يزيد الاطباب والنقد برغوضا ولو قال قائل البحث عن حكم الادراك والاعتمادات فيه فائدة  
تشخيص الخواطر والخطرات لآلة الدين كالسيف (٦٢) آلة الجهاد فلا بأس بتشخيصه كأن كقوله لعب الشطر فنج يشخص الخطاطر فهو من

(و جهلا في حق من لم يقنعه ذلك القدر) ولم يكتف به (فرب كلام يزيد الاطباب) هو أداء المقصود  
بأكثر من العبارة المتعارفة (والتقر برغوضا) وخفاء (ولو قال قائل البحث عن حكم الادراك  
والاعتمادات فيها فائدة) نافعة وهي (تشخيص الخطاطر) وتنبيهها عن الغفلة (والخطاطر لآلة الدين) أصل  
الخطاطر لما يتحرك في القلب من رأى أو معنى ثم سمي محله باسم ذلك وهو من الصفات الغالبة (كالسيف  
آلة للجهاد) أى بالخطاطر تنكشف أسرار أحكام الدين كما أن السيف تتم به أمور المجاهدين (فلا بأس  
بتشخيصه) أى فلا شئ يمنع من الخوض في القسم الأول مع كونه مفيدا من وجه فأجاب بقوله (كان)  
أى هذا القول (كقوله لعب الشطر فنج يشخص الخطاطر) وبهية لتلقى التدبيرات (فهو من الدين) أى  
من جملة أموره (وذلك هوس) واختلاط (فان الخطاطر يشخص بسائر علوم الشرع فلا يخاف فيها مضرة)  
ثم ان الشطر فنج معرب واختلف في أصله فقبل صدرنات يعنى مائة حيلة وقبل صدر فنج يعنى مائة تعب وقبل  
شطر فنج أى صار تعبوا واختلف في ضبطه فقبل بالفتح وهو المشهور وقبل بالكسر وهو المختار قال ابن الجوابي  
في كتاب ما يلحن فيه العامة ومما يكسر العامة تفتحه أو تضمه وهو الشطر فنج بكسر الشين قال وانما  
كسر ليكون نظير الاوزان العربية مثل جرد حل اذ ليس فى أبنية العرب فعل بالفتح حتى يحمل عليه وأما  
أول من وضعه ولا شئ وضعه وأقوال الأئمة فى جواز اللعب به أو كراهته فقد ذكره الحافظ السخاوى فى  
عمدة المحتاج مستوفى وأشرنا الى بعضها فى شرحنا على القاموس ليس هذا محل ذكرها (فقد عرفت بهذا)  
الذى تقدم ذكره (القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام) بعد تقريره لذلك فى كتاب العلم بنحو  
مما ذكره هنا (و) عرفت أيضا (الحال التى يذم فيها والحال التى يحمدها) عرفت (الشخص الذى  
ينتفع به والذى لا ينتفع به فان قلت مهما اعترفت بالحاجة اليه فى دفع المبتدع) ورد شبهه (والآن فقد  
نارت البدع) وهاجت (وعمت البلوى) الناس (وأرهقت الحاجة) أى دنت وقرب وقوعها (فلا بد أن  
يصير القيام بهذا العلم) والتصدى له (من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الاموال) وحفظها من  
النهاب (وسائر الحقوق) كذلك (وكالقضاء والولاية وغيرهما) من المناصب العامة والخاصة (ومالم  
يشغل العلماء بنشر ذلك) وتعليمه (والتدريس فيه والبحث عنه) والتحقيق فيه (لا يدوم ولوترك)  
الاشتغال به (لاندرس) مرة وانمحي أثره ولقائل أن يقول لا يحتاج الى نشره وتعليمه بل يكتفى منه فى رده شبه  
المبتدعة بمراكز فى الجملة والطباع فأجاب بقوله (وليس فى مجرد الطباع) ولو كانت سليمة (كفاية)  
تامة (لحل شبه المبتدعة مالم يتعلم) ويدأب فيه لان أكثر هذا العلم أمور دقيقة نظرية (فينبغى أن يكون  
التدريس فيه والبحث عنه أيضا من فروض الكفايات) وهذا (بخلاف زمان الصحابة) رضوان الله  
تعالى عليهم (فان الحاجة ما كانت ماسة اليه) ما لعدم ظهور البدع فى زمانهم أولا كتفاتهم بما أشرف  
الله من أنوار المشاهدة فى صدورهم فكانت الأمور الخفية بالنسبة اليها جلية عندهم (فاعلم ان الحق)  
الذى لا يحيد عنه (انه لا بد فى كل بلد) من بلاد الاسلام (من قائم بهذا العلم) أى بارأيه (مستقل بدفع شبه  
المبتدعة الذين ناروا فى تلك البلدة) ونبغوا (وذلك يدوم بالتعليم) ويحفظ بالنشر والافادة (ولكن ليس  
من الصواب تدريسه على العموم) أى على عامة الناس (كالتدريس للفقهاء والتفسير) ولوازمهما (فان  
هذا) أى علم الكلام (مثل الدواء) الذى لا يحتاج اليه فى كل وقت وينتفع به آحاد الناس ويستتضر به  
الآخرون (والفقهاء مثل الغذاء) لا بد ان الذى لا يستغنى عنه بحال فى اقامة ناموس البدن (وضرر  
الغذاء لا يحذر وضرر الدواء محذر لما ذكرنا فيه من أنواع الضرر) التى لا تحصى (فالعلم به ينبغى أن  
يخصص بتعليم هذا العلم من) وجدت (فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم) والاستعداد لطلب

الدين أيضا وذلك هوس  
فان الخطاطر يشخص سائر  
علوم الشرع ولا يخاف فيها  
مضرة فقد عرفت بهذا  
القدر المذموم والقدر  
المحمود من الكلام  
والحال التى يذم فيها والحال  
الذى يحمدها والشخص  
الذى ينتفع به والشخص  
الذى لا ينتفع به فان قلت  
مهما اعترفت بالحاجة اليه  
فى دفع المبتدعة والآسن  
قد نارت البدع وعت  
البلوى وأرهقت الحاجة  
فلا بد أن يصير القيام بهذا  
العلم من فروض الكفايات  
كالقيام بحراسة الاموال  
وسائر الحقوق كالقضاء  
والولاية وغيرهما ومالم  
يشغل العلماء بنشر ذلك  
والتدريس فيه والبحث  
عنه لا يدوم ولوترك بالكلية  
لاندرس وليس فى مجرد  
الطباع كفاية لحل شبه  
المبتدعة مالم يتعلم فينبغى  
أن يكون التدريس فيه  
والبحث عنه أيضا من فروض  
الكفايات بخلاف زمن  
الصحابة رضى الله عنهم فان  
الحاجة ما كانت ماسة  
اليه فاعلم أن الحق أنه  
لا بد فى كل بلد من قائم بهذا  
العلم مستقل بدفع شبه  
المبتدعة التى نارت فى تلك  
البلدة وذلك لا يدوم بالتعليم  
ولكن ليس من الصواب

تدريس العموم كتدريس الفقهاء والتفسير فان هذا مثل الدواء والغذاء مثل الغذاء لا يحذر وضرر  
الدواء محذر ولما ذكرنا فيه من أنواع الضرر فالعلم به ينبغى أن يخص بتعليم هذا العلم من فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم

المعرفة (والحرص عليه) بالاكتساب على درسه وتعلمه (فان المحترف) أى المشتغل بالحرفة والصناعة  
 يمنع الشغل) الذى هو فيه (عن الاستتمام وإزالة الشكوك اذا عرفت) لعدم استعداد ذلك (والثانية  
 الذكاء) وهو سرعة الادراك وحدة الفهم وقبل هو سرعة اقتراح النتائج (والفطنة) وهى سرعة هجوم  
 على حقائق معان مما تورد الحواس عابها (والفصاحة) وهى ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود  
 (فان البليد) المتخير فى أمره الذى لا يوصف بذكاء ولا فطنة (لا ينتفع بفهمه) بل هو دأخا حيران فى أمره  
 (والقدم) وهو البطلى الفهم (لا ينتفع بحجابه) أى بحجابه (فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى  
 فيه نفعه والثالثة أن يكون فى طبعه الصلاح) وهو ضد الفساد ويختصان فى أكثر الاستعمال بالأفعال  
 وقبول فى القرآن تارة بالفساد وأخرى بالسبب (والديانة) وهى التمسك بأمر الدين (والتقوى) وهى  
 تجنب القبيح خوفا من الله تعالى (ولا تكون الشهوات) النفس (غالبة عليه) وفى معنى الشهوات  
 التعصبات للمذاهب والمباهاة بالمعارف (فان الفاسق بأدنى شبهة) اذا عرفت (ينخلع عن ربة) الدين  
 فان ذلك يحل عنه الحجز أى السبتر الحاجر (و يرفع السترينه وبين الملائكة) الشهوانية (فلا يحرص على  
 إزالة الشبهة) ودفعها (بل يكتفى بالتخلف من أعباء التكليف) ومشقائه (فيكون ما يفسده مثل هذا  
 المتعلم أكثر مما يصلحه) وقال المصنف فى الجوامع التحدث فى هذا العلم لئلا يكون على أربعة  
 أوجه اما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله فى الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه  
 وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله أو مع العاوى فان كان قاطعا أى لا طائفا أى غير حاكم مع نفسه بموجب  
 ظنه حكما جازما فله أن يتحدث بنفسه به ويحدث من هو مثله فى الاستبصار وهو متجرد لطلب المعرفة مستعد  
 لها حال عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكائها  
 مع العوام فن انصفهم هذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لان الفطن المتعطف الى المعرفة للمعرفة  
 لا لغرض يحيل فى صدره اشكال الظواهر وربما يلقى فى التأويلات الفاسدة لشدة شره عن الفرار  
 عن الظواهر ومقتضاها ومنع العلم أهل ظلم كبشه الى غير أهله وأما العاوى فلا يتحدث به وفى معنى العاوى  
 كل من لا يوصف بالصفات المذكورة وأما المقلدون فيحدث به مع نفسه اضطرارا فان ما ينطوى عليه الذهن  
 من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تحدث به ولا قدرة على الخلاص منه ولا منع منه ولا شك فى منع التحدث  
 به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع اما تحدث به مع من هو فى مثل درجته فى المعرفة أو مع المستعد  
 له فيه نظر فيحتمل أن يقال هو جائز اذا لا يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لانه قادر  
 على تركه وهو بذكائه متميز بالظن فى صفة الله تعالى أو فى مراده من كلامه وفيه خطر وابطاحه انما  
 تعرف بنص أو إجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شئ من ذلك بل ورد قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به  
 علم اه (واذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك أن هذه الحجمة المحموده فى الكلام انما هو من جنس  
 حجج القرآن) والانباء الصحيحة (من الكلمات الطيبة) المختصرة (المؤثرة فى القلوب) بوقعها (المقنعة  
 للنفوس) الكافية لها (من دون التغلغل) والخوض (فى التفسيرات) الغريبة (والتدقيقات) العجيبة  
 (التي لا يفهمها أكثر الناس) ولا يحوم فكروهم حولها (واذا فهموها) بعد جهد (اعتقدوا انها شعوزة)  
 لاحقيقة لها (وصناعة تعلمها صاحب التلبس) والتخليط (فاذا قابله مثله فى الصنعة قاومه) قال المصنف  
 فى الجوامع العوام العاوى اذا منع من البحث والنظر ولم يعرف الدليل كان جاهلا بالمدلول وقد أمر الله كافة  
 عباد به معرفته بالايان به والتصديق بوجوده أولا وبثبته على الدليل كان جاهلا بالمدلول وقد أمر الله كافة  
 و بوحدايته ثالثا وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعا وهذه الامور ليست ضرورية  
 فهى اذا مطلوبة وكل علم مطلوب ولا سبيل الى اقتناصه وتحصيله الا بالادلة فلا بد من النظر فى الادلة  
 والتفطن لوجه دلالتها على المطلوب وكيفية انتاجها وذلك لا يتم الا بمعرفة شروط البراهين وكيفية ترتيب

والحرص عليه فان المحترف  
 يمنع الشغل عن الاستتمام  
 وإزالة الشكوك اذا عرفت  
 \* والثانية الذكاء  
 والفطنة والفصاحة فان  
 البليد لا ينتفع بفهمه  
 والقدم لا ينتفع بحجابه  
 فيخاف عليه من ضرر  
 الكلام ولا يرجى فيه  
 نفعه \* والثالثة أن يكون  
 فى طبعه الصلاح والديانة  
 والتقوى ولا تكون  
 الشهوات غالبة عليه فان  
 الفاسق بأدنى شبهة ينخلع  
 عن الدين فان ذلك يحل  
 عنه الحجز ورفع السد الذى  
 بينه وبين الملائكة فلا يحرص  
 على إزالة الشبهة بل يكتفى  
 ليتخلص من أعباء التكليف  
 فيكون ما يفسده مثل هذا  
 المتعلم أكثر مما يصلحه  
 واذا عرفت هذه الانقسامات  
 اتضح لك ان هذه الحجمة  
 المحموده فى الكلام انما  
 هى من جنس حجج القرآن  
 من الكلمات اللطيفة  
 المؤثرة فى القلوب المقنعة  
 للنفوس دون التغلغل  
 فى التفسيرات والتدقيقات  
 التى لا يفهمها أكثر  
 الناس واذا فهموها  
 اعتقدوا انها شعوزة  
 وصناعة تعلمها صاحبها  
 للتلبس فاذا قابلها مثله  
 فى الصنعة قاومه

المدمات واستنتاج النتائج ويستخرج ذلك بالضرورة شيئاً فشيئاً إلى تمام البحث واستيفاء علم الكلام إلى آخر  
النظر في علم المعقولات وكذلك يجب على العاقل أن يصدق الرسول في كل ما جاء به وصدقه ليس بضروري  
بل هو بشر كسائر الخلق فلا بد من دليل يميزه عن غيره ممن تحدى بالنبوة كما لا يمكن ذلك إلا بالنظر في  
معجزاته ومعرفة حقيقة المعجزة وشروطها إلى آخره نظر في النبوات وهو ثلث علم الكلام قلنا الواجب  
على الخلق الإيمان بهذه الأمور والإيمان عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بجواز وقوع  
الخطأ فيه وهذا التصديق يحصل على ست مراتب الأولى وهو أقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى  
المستوفى بشروطه المحرر بأصوله ومقدماته درجة درجة كلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال ويمكن التباس  
وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق في كل عصر واحد واثنان ممن ينتهي إلى تلك الدرجة وقد يخلو  
العصر عنه ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعارف لقلت النجاة وقل الناجون الثانية أن  
يحصل بالأدلة الرسمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها الاشتهار هاهنا كبار العلماء وشناعة  
انكارها ونفرة النفوس عن ابداء المزيد فيها وهذا الجنس أيضاً يفيد في بعض الأمور وفي حق الناس  
تصديقاً جازماً بحيث لا يتغير صاحبه بإمكان خلافه أصلاً الثالثة أن يحصل التصديق بالأدلة الخطائية التي  
جرت العادة باستعمالها في المحاور والمخاطبات الجارية في العادات وذلك يفيد في حق الأكثرين تصديقاً  
بيادى الرأي وسابق الفهم إذا لم يكن الباطن مشحوناً بالتعصب ورسوخ الاعتقاد على خلاف مقتضى الدليل  
ولم يكن المستمع مشغولاً بتكاف الممارسة والتشكيك ومنهاجه بتخاذ المجادلين في العقائد وأكثر أدلة  
القرآن من هذا الجنس من الدليل الظاهر المفيد للتصديق والدليل المستوفى هو الذي يفيد التصديق بعد  
تمام الاستدلال وجوابه بحيث لا يبقى للسؤال مجال والتصديق يحصل قبل ذلك الرابعة التصديق بوجود  
السماع من حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق فان من حسن اعتقاده في أبيه وأستاذه أو رجل  
من الأفاضل المشهورين قد يخبر عن شيء فيسبق إليه اعتقاد جازم وتصديق بما أخبر عنه بحيث لا يبقى مجال  
لغيره في قلبه ومستنده حسن اعتقاده فيه وكذلك اعتقاد الصبيان في آبائهم ومعلمهم فلا جرم يسمعون  
الاعتقادات ويصدقونه ويسمرون عليه من غير حاجة إلى دليل وبحاجة الحامسة التصديق الذي يسبق  
إليه عند سماع الشيء مع قرائن الأحوال لا يفيد القطع عند المحقق ولكن يلقي في حق العوام اعتقاداً جازماً  
السادسة أن يسمع القول فيمناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق بمجرد موافقته لطبعه لامن حسن  
اعتقاد في قائله ولا من قرينة تشهد له لكن لمناسبة ما في طبعه وهذه أضعف التصديقات وأدنى الدرجات  
لان ما قبله استند إلى دليل تام وان كان ضعيفاً من قرينة أو حسن اعتقاد في الخبر أى نوع من ذلك فهى  
أمارات يظنها العاقل أدلة فتعمل في حقه عمل الأدلة وإذا علم مراتب التصديق وعلم ان مستند إيمان العوام  
هذه الأسباب فأعلى الدرجات في حقه أدلة القرآن وما يجري مجراه مما يحول القلب إلى التصديق فلا ينبغي  
أن يجاوز بالعاقل إلى ما وراء أدلة القرآن وما في معناه من الجليات المقنعة المسكنة للقلوب المستجرة لها إلى  
الطمأنينة والتصديق فما وراء ذلك ليس على قدر طاقته اه باختصار (وعرفت ان) الامام (الشافعي  
وكافة السلف) رجعهم الله ممن تقدم ذكرهم (انما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضرر الذي  
نهنا عليه) أى فان أقوالهم محمولة على نهى المتعصب في الدين أو القاصر عن تحصيل اليقين أو القاصد  
إفساد عقائد المسلمين أو الخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفاسفين والأفلا يتصور من شريف تلك  
الحضرات وقوع المنع فيما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات (وانما نقل عن ابن عباس رضى الله عنه  
من مناظرة الخوارج) في المسائل الأربع (ومانقل عن علي رضى الله عنه من المناظرة في القدر) مع رجل من  
الشام (وغيره) كان من الكلام الجلى الواضح (الظاهر) الذي لا يحتاج إلى فسخ بجدال (وفي محل  
الحاجة) وقدر الحاجة (وذلك) لا ريب فيه انه (محمود في كل حال) غير مذموم عند الرجال (نعم قد تختلف

وعرفت ان الشافعي وكافة  
السلف انما منعوا عن  
الخوض فيه والتجرد له لما فيه  
من الضرر الذي نهنا عليه  
وانما نقل عن ابن عباس  
رضي الله عنهما من مناظرة  
الخوارج وما نقل عن  
علي رضى الله عنه من  
المناظرة في القدر وغيره  
كان من الكلام الجلى  
الظاهر وفي محل الحاجة  
وذلك محمود في كل حال نعم  
قد تختلف



(الاعصار) والازمان (في كثرة الحاجة) اليه (وقلتها فلا يبعد ان يختلف الحكم لذلك) ولاجل ذلك ما خاض  
 فيه الاقوال الا قليلا لعدم حدوث البسود في زمانهم فلم يحتاجوا الى ابطالها او اخام منخلها (فهذا حكم  
 العقيدة التي تعبد الخلق بها) وكلفوا بمعرفتها (وحكم طريقته النضال) والمدافعة (عنها وحفظها) في  
 الصدور (فأما ازالة الشبهة) الخفية عن القلب (وكشف أسرار الحقائق) الالهية (ومعرفة الاشياء  
 على ما هي عليه) باليقين التام (وادراك الاسرار) الباطنة (التي يترجمها) وبينها (ظاهرا) فسط هذه  
 العقيدة (ومنطوقها) (فلامفتاح له الا المجاهدة) المشار اليها في قوله عز وجل والذين جاهدوا فينا  
 لنهدينهم سبيلنا (و) في معنى المجاهدة (قع الشهوات) النفسانية (والاقبال بالكلية على الله تعالى)  
 بحيث لا يخاطر في خاطره خاطر لسواه (ومسلازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات) والخصامات  
 (وهي) أي تلك الحالة الحاصلة من هذه الامور (رحمة من الله عز وجل) ونعمة (تفيض على  
 من يتعرض لفتحها) ماورد تعرضوا لفتح الله فان الله يفتح (بقدر الرزق) الذي قدر له من  
 الازل (وبحسب قبول المحل) وانفساحه (وطهارة القلب) واتساعه لقبول تلك النفحات الواردة  
 (وذلك البحر) العجاج (الذي لا يدرك غوره) ومنتهاه (ولا يبلغ ساحله) أي طرفه (مسئلة) أخرى  
 (فان قلت هذا الكلام) الذي تقدم ذكره (يشير) ظاهره (الى ان العلوم) المحموده (لها طواهر  
 وأسرار) وان (بعضها جلي) ظاهر لكل الناس (يبسود وأولا) ويظهر (وبعضها خفي) المدرك ولا  
 (يتضح) الا (بالمجاهدة) والرياضة ومكابدة النفس (والطلب الخثيث) في كشف سره (والفكر  
 الصافي) عن علائق الكدر (والسر الخالي عن كل شيء) يضاده (من اشغال الدنيا سوى المطلوب)  
 المأمور بها (وهذا يكاد) ان (يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهرا وباطنا وسروا بل الظاهر  
 والسر والعلن واحد) فأجاب بقوله (فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية) من الواجبات  
 التي (لا ينكرها ذو بصيرة) قاذحة (وانما ينكرها القاصرون في المعارف) الالهية (الذين تلقوا في  
 أول الصبى) من المشايخ (شيئا) لم يتلقوا منه بل (بجدوا عليه) أي استمروا على ذلك القدر اليسير  
 اذ التعليم في الصغر كالنقش على الحجر (فلم يكن لهم ترق) وصعود (الى شأوا العلا) أي غايته وأمدته (و) لا  
 نصيب الى بلوغ (مقامات العلماء) العارفين (والاولياء) الصالحين فهو لا اذ اورد عليهم شيء من  
 افراد تلك المقامات أول وهلة قاموا بالانكار عليه وبالخواشدة واهذه الحالة تسببت لكثير من علماء  
 الظاهر بسبق الانكار على علماء الباطن وتبديعهم واخراجهم من جادة الشريعة وهم معذورون بجهودهم  
 على ما لقنوا (وذلك) الذي ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع) قال صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا  
 وباطنا وحدا ومطلعا) فالعراقي أنجزه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه اه وأورده  
 ابن الاثير في نهايته في موضعين قال في ح د د حديث في صفة القرآن له حد أي غاية وحد كل شيء  
 منتهى أمره وقال في ط ل ع وعليه علامة السنين المهملة أي ان هذا الحديث من كتاب أبي موسى  
 المديني لكل حرف حد ولكل حد مطلع أي لكل حد مصد يصعد اليه من معرفة علمه والمطلع مكان  
 الاطلاع من موضع عال قال ويجوز ان يكون مطلع كصعد رنة ومعنى وقال المصنف في آخر كتابه مشكاة  
 الانوار حديث للقرآن ظاهرا وباطنا وحد ومطلع وربما نقل هذا عن علي موقوفا (وقال علي رضي الله  
 عنه) فيما أخرجه أبو نعيم في كتاب الخلية بطوله من طريقين (وأشار) بيده (الى صدره) هامها (ان  
 ههنا علوما جمة) أي كثيرة (ولو وجدت لها حلة) وقد تقدم بطوله في كتاب العلم مع شرح معانيه (وقال  
 صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم) تقدم بيانه في كتاب العلم

( ٩ - (اتخاف السادة المتقين) - ثاني ) صلى الله عليه وسلم ان القرآن ظاهره باطن واحد ومطلعها وقال على رضى الله عنه وأشار الى صدره ان ههنا علو ماجه لورود جدت لها حكمة وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم.



وقال صلى الله عليه وسلم ما حدث أحد قوما يحدث لم يتبعه عقولهم الا كانت فتنة عليهم) تقدم في كتاب العلم ونسبه صاحب القوت الى بعض السلف بلفظ ما من عالم يحدث قوما يعلم لم يتبعه عقولهم الا كان فتنة عليهم وأورده المصنف في الجوامع بلفظ لا يفهمونه كان فتنة على بعضهم (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (وتلك الامثال نضرب للناس ما يعقلها الا يعلمون) تقدم ما يتعلق به في أول كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهيشة المسكنون لا يعلم الا العالمون بالله تعالى الحديث) أي الى آخره وهو فاذا علموه لا ينكر عليهم الا أهل الغرة بالله تعالى (كما أوردناه في كتاب العلم) ووسعنا الكلام عليه هناك ويوجد هنا في بعض النسخ قبل هذا الحديث وقال أبو هريرة حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما فبشئته وأما الآخر فلو بشئته قطع هذا البلعوم وليس ذلك في نسخة العراقي (وقال صلى الله عليه وسلم لو علمتم) كذا في النسخ الكثيرة وفي بعضها لو تعلمون وهو نسخة العراقي وهو نص الجماعة المخرجين لهذا الحديث (ما أعلم) أي من انتقام الله من أهل الجرائم وأحوال القيامة (لضحكمتم قليلا) أي كان ضحكمكم على القلة وقيل معناه لما ضحكمتم أصلا وهذا المناسبة السياق لان لو حرم امتناع لا امتناع (ولبيكمتم كثيرا) وقدم الضحك لكونه من المسرة وفيه من أنواع البديع مقابلة الضحك بالبعاء والقلة بالكثرة ومطابقة كل منهما بالآخر وقال العراقي أخرجه من حديث عائشة وأنس اه قلت وأخرجه أيضا الامام أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه كلهم عن أنس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة ما سمعت قط بمثلهما ذكره وأخرج الحاكم في المستدرک من روايه يوسف بن حبان عن مجاهد عن أبي ذر رفعه لو تعلمون ما أعلم لضحكمتم قليلا ولبيكمتم كثيرا ولما سألكم الطعام والشراب وقال على شرطهما ولم يخرجاه وتعبه الذهبي بأنه منقطع ورواه أيضا من طريقه ابن عساکر في التاريخ بتلك الزيادة وأخرج الحاكم أيضا في كتاب الرقاق والبيهقي في الشعب عن أبي الدرداء رفعه لو تعلمون ما أعلم لبيكمتم كثيرا والضحكمتم قليلا يظهر النفاق ورفع الامانة وتقبض الرحمة ويؤمن غير الامين أناخ بكم الشر الجور والفتن كما مثال الليل المظلم وقال صحيح وأقره الذهبي (فلبيت شعري ان لم يكن ذلك سرا) باطنيا (ومنع من افشائه) وانطهارة (لقصور الفهم عن ادراكه) وفي نسخة عن دركه (أولم عنى آخر فلم لم يذكركه) مع انه أمين على تبليغ ما أمر به (ولاشك انهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم) وينكشف ذلك بتسليم أصلين الأول ان النبي صلى الله عليه وسلم أقاض الى الخلق ما أوحى اليه وانه ما كنتم شيئا من الوحي فذلك كان رجسة للعالمين فماتوا شيئا مما يقربهم الى رضا الله تعالى الا دلهم عليه وأمرهم به ولا مما يسخط الله الا حذرهم ونهاهم عنه في العلم والعمل جميعا الثاني ان أعرف الناس بمعاني كلامه وأحوالهم بالوقوف على كنهه ذلك أسرار الذين شاهدوا الوحي والتزويل وصحبوه ولازموه متشبهين لتلقى ما يقوله بالقبول للعمل به أولا والنقل الى من بعدهم ثانيا والتقرب الى الله بسماعه وحفظه ونشره وهم الذين حضهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على السماع والفهم والحفظ والاداء فقال نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها الحديث (وقال ابن عباس رضي الله عنه) في تفسير (قوله عز وجل الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لو ذكرن تفسيره لم يجتمعن في وفي لفظ آخر قلتم انه كافر وقال أبو هريرة رضي الله عنه حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما فبشئته وأما الآخر فلو بشئته لقطع هذا الخلقوم وقال صلى الله عليه وسلم ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولا صلوة ولا صوم بسروقر في صدره رضي الله عنه ولا شك في ان ذلك السر كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج منها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا

(وقال صلى الله عليه وسلم ما حدث أحد قوما يحدث لم يتبعه عقولهم الا كانت فتنة عليهم) تقدم في كتاب العلم ونسبه صاحب القوت الى بعض السلف بلفظ ما من عالم يحدث قوما يعلم لم يتبعه عقولهم الا كان فتنة عليهم وأورده المصنف في الجوامع بلفظ لا يفهمونه كان فتنة على بعضهم (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (وتلك الامثال نضرب للناس ما يعقلها الا يعلمون) تقدم ما يتعلق به في أول كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهيشة المسكنون لا يعلم الا العالمون بالله تعالى الحديث) أي الى آخره وهو فاذا علموه لا ينكر عليهم الا أهل الغرة بالله تعالى (كما أوردناه في كتاب العلم) ووسعنا الكلام عليه هناك ويوجد هنا في بعض النسخ قبل هذا الحديث وقال أبو هريرة حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما فبشئته وأما الآخر فلو بشئته قطع هذا البلعوم وليس ذلك في نسخة العراقي (وقال صلى الله عليه وسلم لو علمتم) كذا في النسخ الكثيرة وفي بعضها لو تعلمون وهو نسخة العراقي وهو نص الجماعة المخرجين لهذا الحديث (ما أعلم) أي من انتقام الله من أهل الجرائم وأحوال القيامة (لضحكمتم قليلا) أي كان ضحكمكم على القلة وقيل معناه لما ضحكمتم أصلا وهذا المناسبة السياق لان لو حرم امتناع لا امتناع (ولبيكمتم كثيرا) وقدم الضحك لكونه من المسرة وفيه من أنواع البديع مقابلة الضحك بالبعاء والقلة بالكثرة ومطابقة كل منهما بالآخر وقال العراقي أخرجه من حديث عائشة وأنس اه قلت وأخرجه أيضا الامام أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه كلهم عن أنس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة ما سمعت قط بمثلهما ذكره وأخرج الحاكم في المستدرک من روايه يوسف بن حبان عن مجاهد عن أبي ذر رفعه لو تعلمون ما أعلم لضحكمتم قليلا ولبيكمتم كثيرا ولما سألكم الطعام والشراب وقال على شرطهما ولم يخرجاه وتعبه الذهبي بأنه منقطع ورواه أيضا من طريقه ابن عساکر في التاريخ بتلك الزيادة وأخرج الحاكم أيضا في كتاب الرقاق والبيهقي في الشعب عن أبي الدرداء رفعه لو تعلمون ما أعلم لبيكمتم كثيرا والضحكمتم قليلا يظهر النفاق ورفع الامانة وتقبض الرحمة ويؤمن غير الامين أناخ بكم الشر الجور والفتن كما مثال الليل المظلم وقال صحيح وأقره الذهبي (فلبيت شعري ان لم يكن ذلك سرا) باطنيا (ومنع من افشائه) وانطهارة (لقصور الفهم عن ادراكه) وفي نسخة عن دركه (أولم عنى آخر فلم لم يذكركه) مع انه أمين على تبليغ ما أمر به (ولاشك انهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم) وينكشف ذلك بتسليم أصلين الأول ان النبي صلى الله عليه وسلم أقاض الى الخلق ما أوحى اليه وانه ما كنتم شيئا من الوحي فذلك كان رجسة للعالمين فماتوا شيئا مما يقربهم الى رضا الله تعالى الا دلهم عليه وأمرهم به ولا مما يسخط الله الا حذرهم ونهاهم عنه في العلم والعمل جميعا الثاني ان أعرف الناس بمعاني كلامه وأحوالهم بالوقوف على كنهه ذلك أسرار الذين شاهدوا الوحي والتزويل وصحبوه ولازموه متشبهين لتلقى ما يقوله بالقبول للعمل به أولا والنقل الى من بعدهم ثانيا والتقرب الى الله بسماعه وحفظه ونشره وهم الذين حضهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على السماع والفهم والحفظ والاداء فقال نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها الحديث (وقال ابن عباس رضي الله عنه) في تفسير (قوله عز وجل الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لو ذكرن تفسيره لم يجتمعن في وفي لفظ آخر قلتم انه كافر وقال أبو هريرة رضي الله عنه حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما فبشئته وأما الآخر فلو بشئته لقطع هذا الخلقوم وقال صلى الله عليه وسلم ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولا صوم بسروقر في صدره رضي الله عنه ولا شك في ان ذلك السر كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج منها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا

من الصحابة رضوان الله عليهم (وقال) أبو محمد (سهل) بن عبد الله (التستري) رحمه الله تعالى (للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لاهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد) هكذا أورده صاحب القوت عن سهل الا انه قال وعلم هو سر بين الله وبين العالم هو حقيقة ايمانه لا يظهره لاهل الظاهر ولا لاهل الباطن (وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر) هذا القول أورده صاحب القوت في الباب الثالث والثلاثين في آخر أخبار الصفات مانصه وحقيقة علم التوحيد باطن المعرفة وهو سبق المعروف الى من به تعرف بصنعة مخصوصة بحبيب مقرب بخصوص ولا يسع معرفة ذلك الكافة وافشاء سر الربوبية كفر وقال بعض العارفين من صرح بالتوحيد وأفشى الوحدة انية فقتله أفضل من احياء غيره انه وقد علم من هذا السياق ان المراد ببعض العارفين في قول المصنف هو أبو طالب المسكي صاحب القوت وقد أنكر على المصنف هذا القول في زمنه فأجاب عنه في كتابه الاملاء مانصه فصل وأمامه افشاء سر الربوبية كفر فيخرج على وجهين أحدهما ان يراد به كفر دون كفر سمي بذلك تغليظا لما أتى به المفسن وتعليقاً لما ارتكبه ويترض هذا بان يقال لا يصح أن يسمى هذا كفراً لانه ضد الكفر اذا الكافر الذي سمي هذا على معناه سائر وهذا المفسن للسرناشر وأين النشر من السر والاطهار من التغطية والاعلان من الالكتم وان دفاع هذا بين بان يقال ليس الكفر الشرعي تابع للاشتقاق وانما هو حكم لمخالفة الامر وارتكاب النهي فمن رد احسان محسن أو بخدعة منفضل فيقال له كافر لجهتين احدهما من جهة الاشتقاق ويكون اذ ذلك اسما بناء على وصف والثانية من جهة الشرع ويكون اذ ذلك حكماً يوجب عقوبة والشرع قد ورد لشكر المنعم فافهم لا تذهب مع الالفاظ ولا تحجبك التسميات وتفطن لخداعها واحترس من استدراجها فاذا من أظهر ما أمر بكتمه كمن كتم ما أمر بنشره وفي مخالفة الامر فيهما حكم واحد على هذا الاعتبار ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تتحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم وفي ارتكاب النهي عصيان ويسمى في باب القياس على المذكور كفرانا والوجه الثاني ان يكون معناه كفرا للسامع دون المخبر بخلاف الوجه الاول ويكون هذا مطابقا لحديث لا تتحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم أتريدون ان يكذب الله ورسوله فمن حدث أحدكم بما لم يصل اليه عقله رجماسارع الى التكذيب وهو الاكثر ومن كذب بقدره الله تعالى أو بما أوجبها فقد كفر ولو لم يقصد الكفر فان أكثر اليهود والنصارى وسائر النحل ما قصدت الكفر ولا تظنهم بأنفسها وهم كفار بلا ريب وهذا وجه واضح قريب ولا يلتفت الى ما مال البسه بعض من لا يعرف وجوه التأويل ولا يعقل كلام أولى الحكم والراخين في العلم حتى ظن ان قائل ذلك ان اراد به الكفر الذي هو نقيض الايمان والاسلام يتعلق بمخبره ويحقق قائله وهذا لا يخرج الاعلى مذاهب أهل الاهواء الذين يكفرون بالمعاصي وأهل السنة لا يرضون بذلك وكيف يقال لمن آمن بالله واليوم الآخر وعبد الله بالقول الذي ينزهه والعمل الذي يقصده التعبد لوجهه والامر الذي يستزيده ايمانا ومعرفة ثم يكرمه الله على ذلك بفوائد المزيد وينيله ما يشرف من المنع و ب ريه اعلام الرضا ثم يكفره أحد بغير شرع ولا قياس عليه والايمن لا يخرج عنه الانبذ واطراحه وتركه واعتقاد ما لا يتم الايمان معه ولا يحصل بمفارقه وليس في افشاء الولي شيء مما يناقض الايمان اللهم الان يريد بافشاءه وقوع الكفر من السامع له فهذا عابث متمرد وليس بولي ومن أراد من خلق الله ان يكفر وأبأنه فهو لا محالة كافر ودلى هذا يخرج قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ثم انه من سب أحدا منهم على معنى ما يحذره من العداوة والبغضاء قبل له أخطأت وأثمت من غير تكفير وان كان انما فعل ذلك ليسمع سب الله وسب رسوله فهو كافر بالاجماع اه (وقال بعضهم) أى العارفين ومثله في القوت أيضا ولكن سياق المصنف في الاملاء لا حتى ذكره صريح في انه قول سهل التستري وهو محتمل تأمل (لربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة والنبوة سر لو كشف بطل العلم وللعلم سر لو

وقال سهل التستري رضى الله عنه للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لاهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر وبعضهم للربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة والنبوة سر لو كشف لبطل العلم وللعلم سر لو

ظهر له بطلت الاحكام) وهذا القول أيضا أورد صاحب القوت الا انه قال وللعلماء بالله سر لوطاظهره الله تعالى لبطلت الاحكام ثم قال فتوأم الايمان واستقامة الشرع بكنتم السربه وقع التدبير وعليه انتظم الامر والنهي والله غالب على أمره اهـ (وهذا القائل) من العارفين (ان لم يرد بذلك بطلان النبوة في حق الضعفاء لقصور فهمهم) عن ادراك المعارف الخفية (فما ذكره ليس بحق بل الصحيح انه لاتناقض وان الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وملاك الورع النبوة) قال المصنف في الاملاء فان قبيل فسامعني قول سهل الذي ينسب اليه للالهية سراج وجاء في الاحياء على اثر هذا القول وقائل هذا ان لم يرد به بطلان النبوة في حق الضعفاء فبقا له ليس بحق فان الصحيح لا يتناقض والكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وهذا وان لم يكن من الاسئلة المرسومة فهو متعلق منها بما فرغ من الكلام فيه آنفا وناظر اليه اذا أدى افشاؤه الى بطلان النبوة والاحكام فهو كفر والجواب ان الذي قاله رحمه الله وان كان مستجما في الظاهر فهو قريب المسلك باذى الصحة للمتأمل الذي يعرف مصادر اغراضهم ومسالك اقوالهم وسر الالهية الذي بمعرفته يستحق النبوة من وصل الى الله باليقين الذي لولاه لم يكن نبيا لايخلو اما ان يكون انكشافه من الله تعالى مما يطالع على القلوب من الانوار التي كانت غائبة عنها بان كانت القلوب ضعيفة طرا عليها من الدهش والاصطلام والحيرة والنيه ما يبه العقول ويفقد الاحساس ويقطع عن الدنيا وما فيها وذلك لضعفه ومن انتهى الى هذه الحالة فتبطل النبوة في حقه ان يعرفها أو يعقل ما جاء من قبلها اذ قد شغله عنها ما هو أعظم لديه منها وربما كان ذلك سبب موته لعجزه عن حمل ما طارأ عليه كما حكى ان شابا من السكي طريق الاخرة عرض عليه أبو يزيد ولم يره من قبل فلما انظر اليه الشاب مات لساعته فقيل له في ذلك فقال كان في صدره أمر لم تنكشف له حقيقة فلما رأني انكشافه وكان في مقام الضعفاء من المريدين فلم يطاق حمله فمات به واما ان يكون انكشافه من عالم به على جهة الخبر عنه فتبطل النبوة في حق المخبر حيث نهى عن الافشاء فأفشى وأمر ان لا يتحدث فلم يفعل فخرج بهذه المعصية عن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم فيها فلهذا قيل في ذلك بطلت النبوة في حقه باخباره فان قلت فلم لا تكفروه على هذا الوجه اذا بطلت النبوة في حقه باخباره قلنا لم يبطل في حقه جميعها وانما بطل في حقه منها ما خالف الامر الثابت من قبها ويعد مقوله من الكلام اغلاء وتغليظا لحق الافشاء وقد سبق الكلام عليه في معنى افشاء سر الربوبية وأما سر النبوة الذي أوجب بطلان العلم ان رزقها أو رزق معرفتها على الجملة اذ النبوة لا يعرفها بالحقيقة الإني فان انكشف ذلك لقلب أحد بطل العلم في حقه باعتبار المحبة بالامر المتوجه عليه بطلبه والبحث عنه والتفكير فيكون كالنبي اذا سئل عن شيء أو وقعت له واقعة لم يحتج الى النظر فيها ولا الى البحث عنها بل ينتظر ما عود من كشف الحقائق باخبار ملاك أو ضرب مثل يفهم اياه أو اطلاع على اللوح المحفوظ أو اللقاء في روع فيعود ذلك أصلا في العلم ونسخا له ومعنى يقبس عليه غيره واما ان يكون كشفه بخبر من رزق علم ذلك كان بطلان العلم في حق المخبر اذا أفشاء لغير أهله وأهداه لمن لا يستحقه كما روى ان عيسى عليه السلام قال لا تعاقوا الدر في أعناق الخنازير وانما أراد ان لا يباح العلم لغير أهله وقد جاء لاتمنعوا الحكمة أهلها فتظلموهم ولا تضعوها عند غير أهلها فتظلموها وأما سر العلم الذي يوجب كشفه بطلان الاحكام فان كان كشفه من الله تعالى لقلوب ضعيفة بطلت الاحكام في حقها لما تطالع عليه في ذلك السر من معرفة مآل الاشياء ومواقف الخلق وكشف أسرار العباد وما بطن من المقدور فمن عرف نفسه مثلاله من أهل الجنة لم يصل ولم يصم ولم يتعب نفسه في خير وكذلك لو انكشافه انه من أهل النار كل انهما كه فلا يحتاج الى تعب زائد ولا نصب مكابد ولو عرف كل واحد عاقبته وما له بطلت الاحكام الجارية عليه وان كان كشفها من مخبر استروح الضعيف الى ما يسمع من ذلك فباعتل وينخرم حاله وينحل قيده وبعد هذا فلا يحتمل كلام سهل رحمه الله

أظهره لبطلت الاحكام  
وهذا القائل ان لم يرد بذلك  
بطلان النبوة في حق  
الضعفاء لقصور فهمهم فما  
ذكره ليس بحق بل الصحيح  
أنه لاتناقض فيه وان  
الكامل من لا يطفئ نور  
معرفته نور ورعه وملاك  
الورع النبوة

(مسئلة) فان قلت هذه الآيات والاخبار يتطرق اليها تأويلات فبين لنا كيفية اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة بخلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة (٦٩) عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن

الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر لا يفشى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم ان هذا السؤال يحرك خطبا عظيما ويخرج الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها من أعمال القلوب وقد تعبدنا بتلقيها بالقبول والتصديق بعقد القلب علم الايمان يتوصل الى أن يتكشف لنا حقائقها فان ذلك لم يكف به كافة الخلق ولولا أنه من الاعمال لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا أنه عمل ظاهر القاب لا باطنه لما أوردناه في الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي هو صفة سر القلب وباطنه ولكن اذا انجز الكلام الى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن فلا بد من كلام وجيز في حله فن قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة أو (الباطن يناقضه الظاهر فهو الى الكفر) والضلال (أقرب منه الى الاعان) والرشد (بل الاسرار التي تختص بها المقربون) الى الحضرات الالهية (بدر كها) ومعرفتها واحاطتها (ولا يشاركونهم الا كثرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويعنون من افشائها) واطهارها لهم و[[اليهم] فانها] ترجع الى خمسة أقسام) بالحصر والاستقصاء وما عداها مما تسبق اليه الاذهان راجع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خفيا لشدته خفائه (تسكن أكثر الافهام) وتمنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بذكره الخواص) من عباد الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه الى غير أهله) الذي ليس من أرباب ذلك الدرک (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرک) واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبه فأنه جبريل عليه السلام بالآية ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

الأعلى ما تعذر لأعلى ما وجد ولذلك جعله مقرونا بحرف الوالد على امتناع لامتناع غيره كما يقال لو كان للانسان جناحان لطار ولو كان للسماء درج لصعد اليها ولو كان البشر ملكا لفقد الشهوة فعلى هذا يخرج كلام سهل رحمه الله في ظاهر الامر والله أعلم اهـ (مسئلة) أخرى (فان قلت هذه الآيات) القرآن (والاخبار) الواردة من طريق الثقات (تتطرق اليها تأويلات) تصرفها عن طواهرها (فبين) لنا وأوضح (اختلاف كيفية الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة وهو كفر) وضلال (فان الشريعة عبارة عن الظاهر) أي ظاهر الاحكام المتلقاة عن لسان الشرع (والحقيقة عبارة عن الباطن) وهو العلم المستفاد من باطن هذه الاحكام (وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو) بعينه (فيزول به الانقسام) أي انقسام العلوم الى خفية وجليية (ولا يكون) على هذا (للشرع سر لا يفشى) ويؤثر بالسكتان (بل يكون الخفي والجلي) منه (واحدا) وقد أجاب عن هذا الاشكال بقوله (فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطبا عظيما) وأمرنا جسيما (ويخرج الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة) الذي نحن بصدد (وهو) غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها في هذا الكتاب (من أعمال القلوب فقد تعبدنا) وألزمنا (بتلقيها بالقبول) والاذعان (والتصديق بعقد القلب عليها) وربطه عليها أشار بذلك الى معناها للغوى (لابان يتوصل) بها (الى أن تتكشف لنا حقائقها) كما هي هي (فان ذلك لم يكف به كافة الناس) والا وقعوا في حرج عظيم (ولولا انه) أي مجموع ما ذكر من العقائد (من الاعمال لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا انه عمل ظاهر القاب لا باطنه لما أوردناه في الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي) الذي هو معرفة الاشياء على ملهى علمها (هو صفة سر القلب) وباطنه (ولكن اذا انجز الكلام) والبحث (الى تحريك خيال) واثارة شبهة (في مناقضة الظاهر للباطن) في بادئ الرأي (فلا بد من) اراد (كلام وجيز) مختصر (في حله) والكشف عن مظاهره (فن قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة أو) زعم أن (الباطن يناقضه الظاهر فهو الى الكفر) والضلال (أقرب منه الى الاعان) والرشد (بل الاسرار التي تختص بها المقربون) الى الحضرات الالهية (بدر كها) ومعرفتها واحاطتها (ولا يشاركونهم الا كثرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويعنون من افشائها) واطهارها لهم و[[اليهم] فانها] ترجع الى خمسة أقسام) بالحصر والاستقصاء وما عداها مما تسبق اليه الاذهان راجع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خفيا لشدته خفائه (تسكن أكثر الافهام) وتمنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بذكره الخواص) من عباد الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه الى غير أهله) الذي ليس من أرباب ذلك الدرک (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرک) واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبه فأنه جبريل عليه السلام بالآية ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

بدر كها ولا يشاركونهم الا كثرون في علمها ويعنون عن افشائها اليهم ترجع الى خمسة أقسام القسم الاول أن يكون الشيء في نفسه دقيقا تسكن أكثر الافهام عن دركه فيختص بذكره الخواص وعليهم أن لا يفشوه الى غير أهله فيصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر أفهامهم عن الدرک واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم فان

حقيقته مما تسكل الافهام عن دركه وتقصير الاوهام عن تصور كنهه) ولذلك اختلف فيه الاختلاف الكثير على ما تقدم بيانه وتفصيله في آخر كتاب العلم (ولا تظن أن ذلك لم يكن مكشوفاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان من لم يعرف الروح) الذي به قوام كل ذات (فكأنه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه) وعليه يخرج قولهم من عرف نفسه فقد عرف ربه (ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفاً) أيضاً (لبعض الاولياء) العارفين بما ألقى في روعهم بالنبث والالهام بل (والعلماء) الراسخين (وان لم يكونوا أنبياء ولكنهم يتأدبون بآداب الشرع فيسكتون عما سكت عنه) أي من حيث انه صلى الله عليه وسلم أمسك عن الاخبار عن الروح وماهيته باذن الله تعالى ووجهه وهو صلى الله عليه وسلم معدن العلم وينبوع الحكمة لا يسوغ لغيره الخوض فيه والاشارة اليه لاجرم ما تنقضت النفس الانسانية المتطلعة الى الفضول المتشوفة الى المعقول المتحركة بوضعها الى كل ما أمرت بالسكوت فيه والمستورة بحرصها الى كل تحقيق وكل تمويه وأطلقت عنان النظر في مسارح الفكر فحاضت غمرات ماهية الروح تاهت في التيه وتنوعت آرائها فيه ولم يوجد الاختلاف بين أرباب النقل والعقل في شيء كالاختلاف في ماهية الروح ولولزمتم النفوس حدها معترفة بعجزها كان ذلك أجدر بها وأولى (بل في صفات الله تعالى من الخفايا) أي الاسرار الخفية (ما تقصر أفهام الجاهير) أي كثير من الناس (عن دركه) ومعرفة (ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما) من الصفات (حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علماً وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته) عز وجل (بما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شيء لم يفهموه) ولنفر الناس عن قبوله ولبادروا بالانكار وقالوا هذا عين المحال ووقعوا في التعطيل في حق الكافة الا الاقلين وقد بعث صلى الله عليه وسلم داعياً للخلق الى سعادة الاخرة ورجة للعالمين فكيف ينطق بما فيه هلاك الاكثرين (بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبي) لم يدركها (أو العنين) هو الذي لا يقدر على اتيان النساء أو لا يشتهين (لم يفهمها الا بمناسبة لذة المطعوم الذي يدركه) كالسكر أو العسل مثلاً (ولا يكون ذلك فهماً على التحقيق) كما ينبغي فان اللذة التي تحصل من الجماع خلاف اللذة التي تحصل من استعمال السكر مثلاً (والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع والاكل) وهذا لا يستراب فيه وقال المصنف في المقصد الاسنى فان قلت لو كان لناصبي أو عنين ما السبيل الى معرفته لذة الوقاع وادراك حقيقته قلنا ههنا سبيلان أحدهما ان نصفه لك حتى تعرفه والاخر تصبر حتى تظهر فيك غريزة الشهوة ثم تباهر الوقاع حتى تظهر فيك لذته فتعرفه وهذا السبيل الثاني هو السبيل المحقق المفضي الى حقيقة المعرفة فاما الاول فلا يفضي الا الى توهم الشيء بما لا يشبهه اذ غايته ان تمثل لذة الوقاع عنده بشيء من اللذات التي يدركها العنين كلذة الطعام الخلو مثلاً فنقول له اما تعرف أن السكر لذيق فلا تجرد عند تناوله حالة طيبة وتحس في نفسك راحة قال نعم قلنا الجماع أيضاً كذلك افترى ان هذا يفهم حقيقة لذة الجماع كما هي حتى ينزل في معرفتها منزلة من ذاق تلك اللذة وأدركها هيئات هيئات وانما غاية هذا الوصف ايهام وتشبيه ومشاركة في الاسم لكن يقطع التشبيه بأن يقال ليس كمثل شيء فهو حى لا كالأحياء وقادر لا كالقادرين كما يقال الوقاع لذيق كالسكر ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه البتة ولكن تشترك في الاسم وكان اذا عرفنا أن الله تعالى حى عالم قدر ٧ عالم فلم نعرف أولاً الا بأنفسنا اذا اصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا ان الله سميع والا كما معنى قولنا ان الله بصير وكذلك اذا قال القائل كيف يكون الله عالماً بالاشياء فنقول له كما تعلم أنت أشياء فلا يمكنه أن يفهم شيئاً الا اذا كان فيه ما يناسبه فيعلم أولاً ما هو منتصف به ثم يعلم غيره بالمناسبة اليه فاذا كان لله تعالى وصف وخاصية ليس فيها ما يناسبه ويشاركه ولو في الاسم لم يتصور فهمه البتة فاعرف

حقيقته مما تسكل الافهام عن دركه وتقصير الاوهام عن تصور كنهه ولا تظن أن ذلك لم يكن مكشوفاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان من لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف نفسه ومن لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه سبحانه ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفاً لبعض الاولياء والعلماء وان لم يكونوا أنبياء ولكنهم يتأدبون بآداب الشرع فيسكتون عما سكت عنه بل في صفات الله عز وجل من الخفايا ما تقصر أفهام الجاهير عن دركه ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علماً وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شيء لم يفهموه بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبي أو العنين لم يفهمها الا بمناسبة لذة المطعوم الذي يدركه ولا يكون ذلك فهماً على التحقيق والمخالفة بين علم الله تعالى وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع والاكل

أحد الانفسه ثم قايـس بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه وتعالى صفات الله وتقدس عن أن تشبه صفاتنا) وبالجملة فلا يدرك الانسان الانفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال) موجودة لديه (أو مما كانت له من قبل) فيتذكرها (ثم بالمناسبة اليه يفهم ذلك غيره) مقايـسة (ثم) انه (قد يصدق) في نفسه (بان بينهما تفاوتا) وتغيرا (في الشرف والكمال) والعلو (فليس في قوة البشر الا أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيره من الصفات) التي يتوهم فيها الاشتراك (مع التصديق) الجازم (بان ذلك) أي ماثبت لله تعالى (أكمل وأشرف) وأعلى (فيكون معظم تحويجه) وتغريجه (على صفات نفسه) فقط (لأعلى ما يخص الرب تعالى به من الجلال) والعظمة قال المصنف في المقصد الاسنى ولا ينبغي أن يظن أن المشاركة بكل وصف توجب المماثلة أترى الى الضدين يتمثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون بعد فوقه وهما متشاركان في أوصاف كثيرة إذ السواد يشارك البياض في كونه عرضا وفي كونه مدركا بالبصر وأمورا أخرى افتري من قال ان الله تعالى موجود لا في محل والله سميع بصير عالم مر يد مستحكم حتى قادر فاعل وللا انسان أيضا كذلك فقد شبه قائل هذا اذلا أقل من اثبات المشاركة في الوجود وهو موهم للمشابهة بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والمماثلة فيكون العبد رجيا صبوراً شكوراً لا يوجب المماثلة ولا يكونه سميعاً بصيراً عالماً قادراً جاباً فاعلاً اهـ (ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك) أخرجه مسلم من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك في سجوده قاله العراقي فأت قال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو أسامة هو جاد ابن أسامة عن عبد الله بن عمر عن محمد بن يحيى بن حبان عن الأعرج عن أبي هريرة عن عائشة رضي الله عنها قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة من الفراش فالتصت فوجدت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم اني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وأخرجه الامام أحمد عن أبي أسامة قال الحافظ ابن حجر في تخرجه أحاديث الأذكار وفي السند لطيفة وهي رواية صحابي عن صحابي أبو هريرة عن عائشة (وليس المعنى اني أعجز عن التعبير عما أدركت بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنهه جلالة) وقال المصنف في المقصد الاسنى ولم يرد به انه عرف منه مالا يطاوعه لسانه في العبارة عنه بل معناه اني لا أحيط بمحامدك وصفات الهيئك وانما أنت المحيط بها وحدك فاذا لا يحيط مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته الاباحية والدهشة وأما اتساع المعرفة فانما يكون في معرفة أسمائه وصفاته اهـ (ولذلك قال بعضهم) وهو أبو القاسم الجنيد رحمه الله تعالى كما صرح به المصنف في المقصد الاسنى (مأعرف الله بالحقيقة سرى الله عز وجل) قال المصنف بل أقول يستحيل أن يعرف النبي صلى الله عليه وسلم غير النبي وأما من لا نبوة له أصلاً فلا يعرف من النبوة الاسماء وانها خاصة موجودة لانسان بها يفارق من ليس نبيا ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصة الا النبي خاصة فأما من ليس بنبي فلا يعرفها البتة ولا يفهمها الا بالتشبيه بصفات نفسه بل أزيد وأقول لا يعرف أحد حقيقة الموت وحقيقة الجنة والنار الا بعد الموت ودخول الجنة والنار وقال في موضع آخر منه الخاصة الالهية ليست الا الله تعالى ولا يعرفها الا الله تعالى ولا يتصور أن لا يعرفها الا هو أو من هو مثله واذا لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره فاذا الحق ما قاله الجنيد لا يعرف الله الا الله تعالى ولذلك لم يعط أجل خلقه الا أسماء حجب فقال سبح اسم ربك الأعلى فوالله ما عرف الله غير الله في الدنيا والآخرة وقيل لذى النون وقد أشرف على الموت ماذا تشتهي قال أن أعرفه قبل أن أموت ولو لمخلة اهـ (وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه) في بعض خطبه على المنبر (الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته) ويروي

وبالجملة فلا يدرك الانسان الانفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال أو مما كانت له من قبل ثم بالمقايـسة اليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بان بينهما تفاوتا في الشرف والكمال فليس في قوة البشر الا ان يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بان ذلك أكمل وأشرف فيكون معظم تحويجه على صفات نفسه لا على ما يخص الرب تعالى به من الجلال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وليس المعنى اني أعجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنهه جلالة ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل وقال الصديق رضي الله عنه الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته

عنه أيضا العجز عن ذلك الإدراك إدراكه قال المصنف في كتابه المذكور نهاية معرفة العارفين بعجزهم عن المعرفة ومعرفة الحقيقة هي أنهم لا يعرفونه وأنهم لا يمكنهم البتة معرفته وأنه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية الا الله تعالى فإذا انكشف لهم ذلك انكشفافا برهانيا فقد عرفوه أي بالغوا المنتهى الذي يمكن في حق الخلق من معرفته ثم قال وللمعرفة سبيلان أحدهما السبيل الحقيقي وذلك مسدود الا في حق الله تعالى فلا يمكن أحدا من الخلق لتبليها وإدراكه الا رتبة سبحات الجلال الى الخيرة ولا يشرب أحد الا حلقته الاغطى الدهش طرفه وأما السبيل الثاني وهو معرفة الصفات والاسماء فذلك مفتوح للخلق وفيه تفاوت مراتبهم فليس من يعلم انه عالم قادر على الجلالة كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والارض وخلق الارواح والاجساد واطاع على يدائع المملكة وغرائب الصنعة ممعنا في التفصيل ومستغرق في دقائق الحكمة ومستوفيا لطائف التدبير ومتصفا بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى نائلا تلك الصفات نيل اتصاف بها بل بينهما من البهون البعيد ما لا يكاد يحصى وفي تفاصيل ذلك ومقاديره تتفاوت الانبياء والاولياء ولن يصل ذلك الى فهمك الا بمثال والله المثل الاعلى ولكنك تعلم أن العالم النقي السكامل مثالا مثل الشافعي رضي الله عنه يعرفه بواب داره ويعرفه المرئي تليذه والبواب يعرف انه عالم بالشرع ومصنف فيه ومرشد خلق الله تعالى اليه على الجلالة والمرئي يعرفه لا كمعرفة البواب بل يعرفه بمعرفة محيطه بتفاصيل صفاته ومعلوماته بل العالم الذي يحسن عشرة أنواع من العلوم لا يعرفه بالحقيقة تليذه الذي لم يحصل الا نوعا واحدا فضلا عن خادمه الذي لم يحصل شيئا من علومه بل الذي حصل علما واحدا فاما عرف على التحقيق عشره اذا ساواه في ذلك العلم حتى لم يقصر عنه فان قصر عنه فليس يعرف بالحقيقة ما قصر عنه الا بالاسم وايهمام الجلالة وهو انه يعرف انه يعلم شيئا سوى ما علمه فكذلك فاهم تتفاوت الخلق في معرفة الله تعالى فبقدر ما انكشف له من معلومات الله تعالى وعجائب مقدوراته وبدائع آياته في الدنيا والآخرة والملك والملكوت تزداد معرفتهم بالله تعالى وتقرب معرفتهم من معرفته الحقيقية فان قلت فاذا لم يعرفوا حقيقة الذات واستحال معرفتها فهل عرفوا الاسماء والصفات معرفة تامة حقيقية قلنا هيئات ذلك لا يعرفه بالسكال في الحقيقة الا الله تعالى لانا اذا علمنا ذاتا عالمة فقد علمنا شيئا مهما لا ندري حقيقة لكن ندري ان له صفة العلم فان كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بانه عالم أيضا علما تاما بحقيقة هذه الصفة والا فلا ولا يعرف أحد حقيقة علم الله تعالى الا من له مثل علمه وليس ذلك له فلا يعرفه سواء تعالى وانما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه كما أوردناه من مثال التشبيه بالسكر وعلم الله تعالى لا يشبهه علم الخلق البتة فلا يكون معرفته به معرفة تامة حقيقية أصلا بل ايهامية تشبيهية (ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط) فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له وأمثال هذه الاسرار لا ينبغي أن تبدل بأبداعها في الكتب واذا جاء هذا غرضا غير مقصود فلنكشف عنه (ولنرجع الى الغرض وهو ان أحد الاقسام) المذكورة (ما تسلك الافهام عن ادراكه) ومعرفة حقيقته (ومن جلته الروح ومن جلته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله في قوله صلى الله عليه وسلم ان الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرق سبحات وجهه كل من أدركه بصره) وهكذا أورد المصنف في كتابه مشكاة الانوار الا انه قال من نور وظلمة والباقي سواء قال وفي بعض الروايات سبعمائة وفي بعضها سبعين ألفا وفي كتاب الاسماء والصفات لابي منصور التميمي انه صلى الله عليه وسلم وصف ربه عز وجل فقال حجاب النور لو كشفه لاحرق سبحات وجهه كل شيء أركته وفي رواية دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة اه وقال العراقي أخرج أبو الشيخ بن حبان في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابا من نور واسناده ضعيف وفيه أيضا من حديث أنس قال رسول الله

ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط ولنرجع الى الغرض وهو أن أحد الاقسام ما تسلك الافهام عن ادراكه ومن جلته الروح ومن جلته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله في قوله صلى الله عليه وسلم ان الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرق سبحات وجهه كل من أدركه بصره



صلى الله عليه وسلم لجبريل هل ترى ربك قال ان بيني وبينه سبعين حجابا من نور وفي الكبير للطبراني  
من حديث سهل بن سعد دون الله تعالى سبعون ألف حجاب من نور وظلمة ولمسلم من حديث أبي موسى  
حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه ولا بين ما به كل شيء أدركه  
بصره اه قال أبو منصور التميمي في كتابه المذكور كل خبر ذكر فيه الحجاب فانه يرجع معناه الى  
الخلق لانهم هم المحجوبون عن رؤية الله عز وجل وليس الخالق محجوبا عنهم لانه يراهم ولا يجوز  
أن يكون مستورا بحجاب لان ماستره غيره فساتره أكبر منه وليس الله عز وجل جودا لانه لا يصرح  
أن يكون بغيره مستورا ودليله قوله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولم يقل انه محجوب  
عنهم ويؤيد ذلك ما رواه ابن أبي ليلى عن علي رضي الله عنه انه مر بقصاب فسمعه يقول في يمينه لا والذي  
احتجب سبعة اطباق فعلاه بالدرة وقال له يا لكع ان الله لا يحتجب عن خلقه بشيء ولكنه حجب خلقه  
عنه فقال له القصاب أولا كفر عن يميني يا أمير المؤمنين فقال لانك خلقت بغير الله فأما قوله لو كشفها  
لأحرقت سبحات وجهه فقد تأوله أبو عبيد على ان المراد به لو كشف الرحمة عن النار لأحرقت من على  
الارض وكذلك قوله دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة معناه انهم أجمع حجابا لغيره لانه غير محصور  
في شيء وقيل معناه ان الله عز وجل علامات ودلالات على وحدانيته لو شاهد الخلق لقامت مقام العيان في  
الدلالة عليه غير انه خالق دون تلك الدلائل سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ليتوصل الخلق الى معرفته بالدلالة  
النظرية دون المعارف الضرورية اه وفصل الخطاب في هذا المقام ما قاله المصنف في مشكاة الانوار في  
تفسير هذا الحديث ما نصه ان الله متجلى في ذاته بذاته لذاته ويكون الحجاب بالاضافة الى محجوب لا بحال وان  
المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام منهم من يحجب بمجرد الظلمة ومنهم من يحجب بالنور المحض ومنهم من  
يحجب بنور مقرون بظلمة واصناف هذه الاقسام كثيرة ويمكنني أن أتسلف حصرها لكني لا أتق بما يلوغ  
من تحديد وحصر اذ لا أدري انه المراد بالحديث أم لا أما الحصر الى سبع مائة أو سبعين ألفا فلا يستعمل  
الا لقوة النبوة مع ان ظاهر ظني ان هذه الاعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد وقد تجرى العادة بذكر  
اعداد ولا يراد به الحصر بل التكثير والله أعلم بتحقيق ذلك وذلك خارج عن الوسع وانما الذي ينبغي الات  
أن أعرفك هذه الاقسام وبعض أصناف كل قسم القسم الاول المحجوبون بمحض الظلمة وهؤلاء صنفان  
والصنف الثاني منهما ينقسمون اربعة فرق وأصناف الفرقة الرابعة لا يحصون وكلهم محجوبون عن الله  
بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة والقسم الثاني طائفة محجوبون بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف صنف  
منشأ ظلمتهم من الخس وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال وصنف منشأ ظلمتهم عن مقاييس عقلية فاسدة  
وفي الصنف الاول طوائف ستة لا يتخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات الى نفسه والشوق الى معرفة  
ربه وفي الصنف الثاني أيضا طوائف وأحسنهم رتبة المحسنة ثم الكرامية وفي الثالث أيضا فرق فهؤلاء  
كلهم أصناف القسم الثاني الذين محجوبون بنور مقرون بظلمة والقسم الثالث هم المحجوبون بمحض الانوار  
وهم اربعة أصناف الواصلون منهم الصنف الرابع وهم الذين تجلى لهم ان الرب المطاع موصوف بصفة  
لا تتناهى في الوحدانية المحضة والكمال البالغ وان نسبة هذا المطاع الى الموجودات الحسية نسبة  
الشمس في الانوار المحسوسة منه فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي أمر بتحركها الى الذي  
فطر السموات وفطر الارض يتحركها فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم  
اذ جودهم من قبله فأحرقت سبحات وجهه وجه الاول الا على جميع ما أدركه الناظرين وبصيرتهم اذ  
وجدوه مقدسا منزها ثم هؤلاء انقسموا ففهم من أحرق منه جميع ما أدركه بصره وانعق وتلاشي ولكن  
بقى هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية وانعقت  
منه المبصرات دون المبصر وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص فأحرقتهم سبحات وجهه وغشيتهم



سلطان الجلال وأحققوا وتلاشوا في ذاته ولم يبق لهم لحاظ الى أنفسهم بفنائهم عن أنفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لهم ذوقا وحالا فهذه نهاية الواصلين ومنهم من لم يتدرج في الترقى والعروج عن التفصيل الذي ذكرناه ولم يطل عليه العروج فسبقوا في أول وهلة الى معرفة القدس وتنزيهه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخرها وهجم عليهم التجلي دفعة فاحرق سجات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصرحى أو بصيرة عقلية ويشبه أن يكون الأول طريق الخليل والثاني طريق الحبيب صلوات الله وسلامه عليهم والله أعلم بأسرار اقدامهم ما وأنوار مقامهم فهذه اشارة الى أصفاء المحبوبين ولا يبعد أن يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتتبع حجب السالكين سبعين ألفا واذا اقتشت لا تجد واحدا منهم خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم انما يتجربون بصفات البشرية أو بالحس أو بالخيال أو بمقاييس العقل أو بالنور المحض كما سبق والله أعلم اهـ (القسم الثاني من الخفيات التي تمتنع الانبياء عليهم السلام والصديقون) ومن على قدمهم من الاولياء العارفين والعلماء الراغبين (عن ذكرها) وبيانها (ما هو مفهوم في نفسه) أي في حد ذاته (لا يكل الفهم عنه) ولا يقصر عن ادراكه (ولكن ذكره يضربا أكثر المستمعين) بالاعتقادات في دينه (ولا يضرب بالانبياء والصديقين) لرسوخ قدمهم وعدم نزولهم في المعرفة الحقيقية وأكثر المستمعين لا يتخللوا ما أن يكون جاهلا فذكره له توريط في الكفر من حيث لا يشعر وأعارف فججزه عن تفهيم ولد الصبي مصالح بيت وتديره بل عن تفهيم مصلحته في خروجه الى المكتب بل عجز الصانع عن تفهيم الخبار دقائق صناعته فان الخبار وان كان بصيرا في صناعته فهو عاجز عن دقائق الصناعة فامشغولون بالدنيا وبالعلوم التي ليست من قبيل معرفة الله تعالى عاجزون عن معرفة الامور الالهية كعجز كافة المعرضين عن الصناعات وعن فهمها (وسر القدر الذي يمنع أهل العلم من افشائه من هذا القسم) وقد أنكر صلى الله عليه وسلم على قوم يتكلمون في القدر ويسألون عنه وقال أبهذا أمرتم (فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضر ببعض الخلق) مفسد لهم في دينهم (كما يضرب نور الشمس باصهار الخفافيش) جمع خفافيش وهو طائر معروف (وكما تضرب رياح الورد بالجعل) يضم الجيم وفتح العين نوع من الخنافس يدحرج العذرة وقد نظم ابن الوردي في لاميته بقوله

أيها الجاعل قولي عبثا \* ان طيب الورد مؤذ بالجعل

(وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا) سائر (المعاصي والشرور بقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق في نفسه) أي في حد ذاته (وقد أضرب سماعة بقوم) من المعتزلة (اذا وهم ذلك عند هبهم دلالة على السفه) ضد الرشيد (ونقيض الحكمة والرضا بالقبح والظلم) فنسبوا ذلك الى فعل العبد وتخليقه فرارا مما أروه موافقه وتوهموه وسموا أنفسهم بأهل العدل في التوحيد وهم بعيدون عن العدل (وقد ألد ابن الراوندي) رجل من مشهورى الملاحدة وله كتاب أيضا في بيان معتقد المعتزلة وكلامه محشو بالكفرات يتناشده الناس وراوند التي نسب اليها هي قرية بقاشان من أعمال أصبهان وأصلها شبيعة (وطائفة من المخدولين) الذين على قدمه في سوء الاعتقادات (بمثل ذلك) أي بمثل قول المعتزلة فزعم جهوهم ان المعاصي كلها كانت من غير مشيئة لله فها وزعم البغداديون منهم ان الله تعالى لم يخلق لاحد شهوة الزنا ولا شهوة شيء من المعاصي كما زعموا انه ما خلق لاحد ارادة المعصية وزعم البصريون منهم انه خالق الشهوات للانسان الزنا والمعاصي ولا يجوز أن يخلق ارادة الزنا والمعصية (وكذلك سر القدر لو أفشى) أي أظهر (أوهم أكثر الخلق عجزا) في قدرة الله تعالى (اذ تقصر افهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم) ويصرفه عنهم بأول وهلة فلذلك جاء الامر بالكتمان في بعض الحقائق دون بعض (ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقانها أو ألف سنة أو أكثر أو أقل لكان

(القسم الثاني) من الخفيات التي تمتنع الانبياء والصديقون عن ذكرها ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضرب بأكثر المستمعين ولا يضرب بالانبياء والصديقين وسر القدر الذي يمنع أهل العلم من افشائه من هذا القسم فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضر ببعض الخلق كما يضرب نور الشمس باصهار الخفافيش وكما تضرب رياح الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا والمعاصي والشرور وكه بقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق في نفسه وقد أضرب سماعة يقوم اذا وهم ذلك عند هبهم أنه دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضا بالقبح والظلم وقد ألد ابن الراوندي وطائفة من المخدولين بمثل ذلك وكذلك سر القدر لو أفشى لا وهم عند أكثر الخلق عجزا اذ تقصر أفهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم عنهم ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقانها أو ألف سنة أو أكثر أو أقل لكان

مفهوماً ولكن لم يذكر المصلحة العباد وخوفاً من الضرر ففعل المدة البها بعيدة فيطول الامد واذا استبطأت النفوس وقت العقاب قل اكثرائها ولعلها كانت قريبة في علم الله سبحانه ولو ذكرت لعظم الخوف واعرض الناس عن الاعمال (٧٥) وخربت الدنيا فهذا المعنى لو اتجه وصح

فيكون مثلاً لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً لفهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يكفى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب وله مصلحة في أن يعظم وقع ذلك الامر في قلبه كما لو قال قائل رأيت فلاناً يقاد الدار في أعناق الخنازير فكيفني به عن افشاء العلم وبث الحكمة الى غير أهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه طاهر اللفظ والمحقق اذا نظر وعلم أن ذلك الانسان لم يكن معه در ولا كان في موضعه خسر يرتفع لدرك السر والباطن في تفاوت الناس في ذلك ومن هذا قال الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك  
متقابلان على السماء الاعزل  
لازال ينسج ذلك خرقة مدبر  
ويخيط صاحبه ثياب المقبل  
فانه عبر عن سبب سماوى  
في الاقبال والادبار برجلين  
صايعين وهذا النوع  
يرجع الى التعبير عن  
المعنى بالصورة التي تتضمن  
عين المعنى أو مثله ومنه قوله  
صلى الله عليه وسلم ان المسجد  
لبنزوى من النخامة كما  
تنزوى الجملدة على النار  
وأنت ترى أن ساحة

مفهوماً أى معلوماً في الاذهان (ولكن لم يذكر) ذلك نظراً (لمصلحة العباد وخوفاً من) وقوع الناس في (الضرر) والفساد (ففعّل المدة البها بعيدة فيطول الامد) فتقسو قلوبهم (واذا استبطأت النفوس) البشرية (العقاب) وعلمته بعيداً (قل اكثرائها) في أمور الآخرة (ولعلها كانت قريبة في علم الله تعالى) (و لكن) (لو ذكرت) أى ذكر ميقاتها (لعظم الخوف) وامتلائت الصدور من الرهبة (وأعرض الناس عن الاعمال) الخيرية (وخربت الدنيا) وبطل نظامها فلاجل هذه النكسة أنقى أمرها (فهذا المعنى لو اتجه وصح فيكون مثلاً لهذا القسم) الثاني في أن أصل ذلك مفهوم لا ليكل الفهم عنه ولكن ذكره مضر بالاكثربين (القسم الثالث) أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً طاهر (لفهم) معناه (ولم يكن فيه ضرر) (يصيب السامع) (ولكن يكفى عنه) أى يؤتى بالكفاية (على سبيل الاستعارة والرمز) أى الإشارة والاستعارة ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين (ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب) وأقوى مما ذكر مصرحاً (وله مصلحة) ظاهرة (في أن يعظم وقع ذلك الامر في قلبه كما لو قال قائل) لقيت أسداً يعنى رجلاً شجاعاً فلا يخفى ان هذا أوقع في القلب من قوله لقيت رجلاً شجاعاً وأخصر وكذا قوله (رأيت فلاناً يقاد الدار في أعناق الخنازير فكيفني به عن افشاء العلم) ونشره (وبث الحكمة الى غير أهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه) أول وهلة (طاهره) الذى هو تقليد الدار في أعناق الخنازير حقيقة (والمحقق) الكامل (اذا نظر) ببصيرته (وعلم ان ذلك الانسان لم يكن معه در) وهو الجواهر المعروف (ولا كان في موضعه خسر) وهو الحيوان المعروف (تفطن لدرك السر الباطن) فوجده أراد بالدرا العلم والحكمة وأراد بالخنازير الجهال والبلداء وأراد بالتعليق البث والافادة (فيتفاوت الناس بذلك) أى من هنا جاء التفاوت في فهم الناس (ومن هذا) القسم (قال الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك \* متقابلان على السماء الاول  
السمك بالكسر نجم نير وينزله القمر وهماسما كان أعزل وراح وفي بعض النسخ السماء الاعزل وراح وفي بعضها على السماء الاول

(لازال ينسج ذلك خرقة مدبر \* ويخيط صاحبه ثياب المقبل

وفي البيت لف ونشر غير مرتب وبين المقبل والمدبر حسن مقابلة (فانه) أى الشاعر (عبر عن سبب سماوى) هكذا قالوا ومنسوب الى السماء والهمزة تقلب واوا عند النسب وفي نسخة سماءى (في الاقبال والادبار برجلين صايعين) الخياط والحائك (وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى) المراد (بالصور التي تتضمن عين المعنى أو مثله) وله نظائر كثيرة (ومثله قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لبنزوى) أى (ينقبض) (من النخامة) وهى بالضم ما يلقبه الانسان من فم أو أنفه (كما تنزوى الجملدة عن النار) أى (عن مماساتها) قال العراقي هذا لم أره أصلاً في المرفوع وانما هو في قول أبي هريرة رواه ابن أبي شيبة في مصنفه اه قلت ورواه كذلك عبد الرزاق موقوفاً على أبي هريرة وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه أيضاً ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى نخامة في المسجد في القبلة فقال ما بال أحدكم مستقبل ربه فينخع امامه يحب أحدكم أن يستقبل فينخع في وجهه (وأنت ترى ان ساحة المسجد لا تنقبض بالنخامة) الذى يظهر فيه ان (معناه روح المسجد وكونه معظماً) في القلوب لكونه محل التقرب الى الله تعالى (ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجملدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم) فيما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضى الله عنه رفعه (أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار) أو يجعل الله صورته صورة حمار

المسجد لا تنقبض بالنخامة ومعناه أن روح المسجد كونه معظماً ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجملدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام ان يحول الله رأسه رأس حمار

وذلك من حيث الصورة لم يكن قط ولا يكون (٧٦) ولكن من حيث المعنى هو كأن أذ رأس الجار لم يكن الحقيقة لونه وشكله بل الخاصية

وأخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه كذلك كلهم في الصلاة وفي رواية ألا يخشى أحدكم إذا رفع رأسه أي من السجود فهو نص فيه وعند أبي داود زيادة والامام ساجد وهو دليل على التخصيص والحق به الركوع لكونه في معناه وانما نص على السجود از يد منية فيه اذ المصلي أقرب ما يكون من ربه فيه وهو غاية الخضوع المطلوب كذا في الفتح وعند ابن خزيمة قبل الامام في صلاته وقوله رأسه أي التي تحت بالرفع تعديا رأس جاري وفي رواية ابن حبان رأس كاذب (وذلك من حيث الصورة قط لم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كأن أذ رأس الجار لم يكن بحقيقة لونه وشكله بل بخاصيته اللازمة فيه وبلاذنه) وحقه (ومن رفع رأسه قبل الامام) في ركوعه أو سجوده (فقد صار رأسه رأس جاري) جامع هو (معنى البلادة والحق وهو المقصود) من الحديث (دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غاية الحق أن يجمع بين الاقتداء) بامام (وبين التقدم) عليه (فانهم متناقضان) وفي حكمه الذي يسبق الامام في حر كانه كلها ولكن النص انما أتى فيمن رفع قبله وهذا الذي ارتضاه المصنف في تقرير معنى الحديث هو صحيح لا غبار عليه وعلم منه انه كبيرة للتعدد عليه بأشنع العقوبات وأبشعها وهو المسخ المعنوي ولكن لا تبطل صلاته عند الشافعية وأبطلها أحد كالأظهرية ويجوز أن يحمل معنى الحديث على الحقيقة على ما عليه الاكثر من وقوع المسخ في هذه الامة ولا يلزم من الوعيد الوقوع وقال صاحب الفيز ليس للتقدم على الامام سبب الا الاستعجال ودواؤه أن يستعصر بانه لا يسلم قبله وروي عن جابر بن سمرة رفعه أما يخشى أحدكم إذا رفع رأسه في الصلاة أن لا يرجع اليه بصره أخرجه الامام مسلم وابن ماجه (وانما يعرف ان هذا السرعة على خلاف الظاهر) أي من منطوق اللفظ (امابديل عقلي أو شرعي أما العقلي) وهو الذي يكون مستنده من طريق العقل (بأن يكون حله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قاب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما (فأقره السلف رحيمهم الله تعالى على ظاهره من غير تفسير) وسيأتي ان الامام أحمد حسم باب التأويل الثلاثة ألفاظ أحدها هذا الحديث كما سيأتي قريباً في كلام المصنف (وخالف فيه قوم) من المتأخرين فقالوا لا بد من تأويله (اذلوفتشنا عن صدور المؤمنين لم نجد فيها أصابع فعلم انها ليست) عبارة عن جسم مخصوص بصفات مخصوصة والجسم عبارة عن متقدر له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو الا أن يتخفى عن ذلك المكان بل (كناية عن) معنى آخر ليس ذلك المعنى بحسم أصلا وهي (القدرة التي هي سر الاصابع وروحها الخفي) فيها (و) انما (كنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا) في النفوس (في تفهيم تمام الاقتدار) فيقال فلان يلعب فلانا على أصبعه أو بالبلدة الفلانية في أصبع الأمير فعلى العاى وغير العاى أن يتحقق قطعاً وقيناً ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد بذلك اللفظ جسمياً وهو عضو مركب من لحم ودم لان ذلك على الله تعالى بحال وهو عنه مقدس (ومن هذا القبيل في كنيته عن الاقتدار) أي كمال القدرة (بقوله تعالى انما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقوله كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطا بالشيء قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم) الذي لم يوجد بعد (لا يفهم الخطاب حتى يتمثل) فالامثال فرع عن فهم الخطاب وفهم الخطاب فرع عن أهليته له وذلك فرع عن الوجود فالا يوجد كيف يتخاطب (وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين) وهو إيجاد شيء مسبوق بمادة (ولكن لما كانت هذه الكتابة أوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقتدار عدل اليها) أي الكتابة فهذا هو الدليل العقلي (وأما المدرك بالشرع) دون العقل (فهو أن يكون اجزؤه على الظاهر ممكناً ولكنه يروى) من طرق صحيحة (انه أريد به غير الظاهر) مثال هذا (كما ورد في تفسير قوله عز وجل (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الاية) أي الى

وهي البلادة والحق ومن رفع رأسه قبل الامام فقد صار رأسه رأس جاري معنى البلادة والحق وهو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غاية الحق ان يجمع بين الاقتداء وبين التقدم فانهما متناقضان وانما يعرف ان هذا السر على خلاف الظاهر امابديل عقلي أو شرعي اما العقلي فان يكون حله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قاب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن اذلوفتشنا عن قلوب المؤمنين فلم نجد فيها أصابع فعلم انها كناية عن القدرة التي هي سر الاصابع وروحها الخفي وكنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا في تفهيم تمام الاقتدار ومن هذا القبيل في كنيته عن الاقتدار قوله تعالى انما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقوله كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطا بالشيء قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم لا يفهم الخطاب حتى يتمثل وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين ولكن لما كانت هذه

الكتابة أوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقتدار عدل اليها أما المدرك بالشرع فهو أن يكون اجزؤه على الظاهر ممكناً ولكنه يروى أنه أريد به غير الظاهر كما ورد في تفسير قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الاية

وان معنى الماء ههنا هو

القرآن ومعنى الاودية  
هى القلوب وان بعضها  
احتملت شيئا كثيرا وبعضها  
قليل او بعضها لم يحتمل والى  
مثل الكفر والنفاق فانه  
وان ظهر وطفا على رأس  
الماء فانه لا يثبت والهداية  
التي تنفع الناس تمسك وفي  
هذا القسم تعمق جماعة  
فاولوا ما ورد في الاخرة  
من الميزان والصراف  
وغيرهما وهو بدعة اذ لم  
ينقل ذلك بطريق الرواية  
واجراؤه على الظاهر  
غير محال فيجب اجراؤه  
على الظاهر \* (القسم  
الرابع) \* أن يدرك  
الانسان الشيء بجملة ثم  
يدركه تفصيلا بالتحقيق  
والذوق بان يصير حالا  
ملا مساله فتفاوت العلمان  
ويكون الاول كالقشر  
والثاني كاللباب والاول  
كالظاهر والثاني كالباطن  
وذلك كما يتمثل للانسان  
في عينه شخص في الظلمة أو  
على البعد فيحصل له نوع  
علم فاذا رآه بالقرب أو بعد  
زوال الظلام أدرك تفرقة  
بينهما ولا يكون الاخير  
ضد الاول بل هو استكمال  
له فكذلك العلم والايمان  
والتصديق اذ قد يصدق  
الانسان بوجود العشق  
والمرض والموت قبل وقوعه  
ولكن يتحقق به عند  
الوقوع أكمل من تحققه  
قبل الوقوع بل للانسان في  
الشهوة والعشق وسائر  
الاحوال ثلاثة أحوال

آخر الالية وهو قوله فاحتمل السبل زبداريا وبما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله  
كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض (وان  
معنى الماء) النازل من السماء (هو القرآن) الذي أنزله على رسوله فالنسيه لما يحصل بكل واحد منهما  
من الحياة ومصالح العباد في معاشهم ومعادهم (ومعنى الاودية هى القلوب وان بعضها احتملت شيئا  
كثيرا) لاتساعه كواد عظيم يسع ماء كثيرا (وبعضها) احتملت (قليل) كواد صغير انما يسع  
ماء قليلا (وبعضها لم يحتمل) شيئا كالوادى الذى فيه قيعان وهذا مثل ضربه الله تعالى للقرآن والعلم  
حين تخالط القلوب بشاشته (والزبد مثل الكفر) والشبهات الباطلة تقطفو على وجه القلب فالقرآن  
أو العلم يستخرج ذلك الزبد كما يستخرج السبل من الوادى زبدا يعلوق فوق الماء وأخبر سبحانه انه راب  
يطفو ويعلوق الماء (فانه) أى الزبد (وان ظهر وطفا على رأس الماء) وفي نسخة على وجه الماء (فانه  
لا يثبت) في أرض الوادى ولا يستقر كذلك الكفر والشبهات الباطلة اذا أخرجه العلم المستنبط من  
القرآن ربت فوق القلوب وطففت فلا تستقر فيه بل تجف وتزحى (والهداية التي تنفع الناس تمسك)  
في القلب وتستقر كايستقر في الوادى الماء الصافي ويذهب الزبد جفاء ثم يضرب سبحانه لذلك مثلا آخر  
فقال وبما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله يعنى ان ما يوقد عليه بنو آدم من الذهب  
والفضة والنحاس والحديد يخرج منه خبشه وهو الزبد الذى تلقبه النار وتخرجه من ذلك الجوهر بسبب  
مخالطتها فانه يقذف ويلقى فيه ويستقر الجوهر الخالص وحده وضرب سبحانه مثلا لما فيه من الحياة  
والتبريد والمنفعة ومثلا بالنار لما فيها من الاضاءة والاشراق والاحراق فآيات القرآن تحيى القلوب كما  
تحيى الارض بالماء وتحرق خبشها وشبهاتها وشهواتها وسخاها كما تحرق النار ما يلقى فيها وتميز زبدها من  
زبدها كما تميز النار الخشب من الذهب والفضة والنحاس ونحوه فهذا بعض ما في هذا المثل العظيم من العبرة  
والعلم قال الله تعالى وتلك الامثال نضرب للناس ما يبعثها الا ليعلمون (وفي هذا القسم تعمق جماعة  
من المبتدعة وتجاوزوا عن الحدود (فاولوا ما ورد في) امور (الاسنوخة من الميزان والصراف وغيرهما)  
كوزن الاعمال وتطهير الصحف في اليمين والشمال وغير ذلك (وهو) أى التأويل في مثل هذه الامور  
(بدعة) فبهيته اذ (لم ينقل ذلك بطريق الرواية) عن الثقات وليت شعري ما الذى جعلهم على تأويلها  
(واجراؤها على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر) ويسد باب التأويلات في مثل ذلك (القسم  
الرابع) ان يدرك الانسان الشيء بجملة (أى على وجه الاجمال (ثم يدركه) بعد (تفصيلا) وذلك (بالتحقيق)  
أى الالتيان بدليل (والذوق) وهو التجربة (بان يصير حالا ملاسالة في تفاوت العلمان) فالعلم الاول اجمالى  
والثاني تفصيلي هبه بدليل أو تجربة (ويكون الاول كالقشر) الخارج عن اللب (والثاني كاللباب)  
الحض الذى يحيط به القشر (ويكون الاول كالظاهر والاخر كالباطن) وكل من التعبير بن صحتان ٧  
(وذلك كما يتمثل للانسان في عينه) ويتراءى (شخص) أى شبح (امافى الظلمة) الحاجبة من الانكشاف  
(أو على البعد) منه في المسافة (فيحصل له) من ذلك التمثيل (نوع علم فاذا رآه بالقرب) منه بان قرب  
الرأى منه أو المرقى (أو بعد زوال الظلام) المانع له من انكشافه (أدرك تفرقة بينهما) أى بين العلمين  
(ولا يكون الاخر ضد الاول) لعدم منافاة أحدهما الآخر في أوصافه الخاصة (بل هو استكمال له) أى  
مطلب كماله (فكذلك في العلم والايمان والتصديق) يكون أولا شيئا قليلا ثم يكمل (اذ قد يصدق الانسان  
بوجود العشق) وهو الافراط في المحبة (والمريض) وهو خروج البدن عن الاعتدال الخاص (والموت)  
وهو صفة وجودية خلقت ضد الحياة (قبل وقوعه) أى كل منها (ولكن يتحقق به عند الوقوع) أكمل  
من تحققه قبل الوقوع) وهى مرتبة حق اليقين (بل للانسان في الشهوة) وهى نزوع النفس لما تريده  
(والعشق) بل (و) في (سائر الاحوال ثلاثة أحوال) وفي بعض النسخ بل الانسان في الشهوة والعشق

هذه الآية وإذا كان متباينة الأول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والثاني عند وقوعه والثالث بعد تصديقه فان تحققه بالجوع بعد زواله يخالف التحقيق به قبل الزوال (٧٨) وكذلك من علوم الدين ما يصير ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك

وسائر الاحوال ثلاثة احوال (متفاوتة و) ثلاثة (ادراك متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والاخر عند وقوعه والاخر بعد تصديقه) وانقضائه وهذا ظاهر (فان تحققه بالجوع) مثلا (بعد زواله) بالاكل (يخالف التحقيق به قبل الزوال) فالادراك الذي يحصل في الاول غير الذي يحصل في الثاني (وكذلك في علوم الدين) منها (ما يصير ذوقا) محققا (فيكمل) بعد ان كان ناقصا (فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك) وهو الحاصل عن غير تحقيق وذوق (ففرق بين علم المريض بالصحة في البدن وهي حالة طبيعية تجري أفعاله معها على المجرى الطبيعي (وبين علم النصحج بها في هذه الاقسام الاربعية) المذكورة (تفاوت الخلق وليس في شيء منه) أي من مجموع تلك الاقسام (باطن يناقض الظاهر) ولا تظاهر يناقض الباطن (بل يتمه) ويكمل له (كما يتم القلب والقشر والسلام) على أهل التسليم (القسم الخامس ان يعبر بلسان المقال عن لسان الحال) فلسان المقال هي الجارحة وله نعمة مخصوصة يميزها السمع كما ان له صورة مخصوصة يميزها البصر ولسان الحال ما أنبأ عن حال قام به ولو لم يكن نطقا (فالقاصر الفهم) الذي فهمه مقصور على ما تلقفه وجامد عليه (يقف على الظاهر) ولا يتجاوز (ويعتقده نطقا بالحقبة) والنطق في العرف العام الاصوات المقطعة التي يظهرها اللسان ونعيمها الاذان ولا يقال الا للانسان ولا يقال لغيره الاعلى سبيل التبعية وقال المصنف في كتاب المعارف الالهية النطق معنى زائد على الكلام والقول وذلك لان الجنين يوصف بالنطق لانه ناطق بالقوة ولو لم يكن ناطقا لم يعد من الناس ولا يقال له قائل لان قوله بالفعل ثم قال والنطق أشرف الاحوال وأجل الاوصاف وهو أصل الكلام والقول وما هيته تصور النفس صور المعلومات وقدرة النفس على الاستماع لغيرها بما ينفع في العقل بأي لغة كانت وبأي عبارة اتفقت (والبصير بالحقائق) أي المتبصر بمعرفة حقائق الاشياء كما هي (يدرك السر) الذي هو مخفي (فيه وهذا كقول) بعضهم

امتلا الخوض وقال قطنى \* مهلا رو يد اقدملا تبطنى

وكقول (القائل قال الجدار للوئد) ككتف والمشهور على الالسنه للمسمار (لم تشقنى) من شقه اذا وقع في المشقة (قال سل من يدقنى فلم يتركنى وراء) فعل أمر من رأى يرى أى انظر (الخرا الذي ورائى فهذا) وأمثاله (تعبر عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) الا تبيان هو المحيى مطلقا وقيل بسهولة والطوع الانقياد وبضاده الكره وطائعين أى منقادين أى لم يمتنع عليه مما يريد هما به (فالبلبد) الذهن (يفتقر في فهمه) لهذه الآية (الى ان يقدر لهما حياة مخلوقة) وفي بعض النسخ زيادة الارض والسماء بدون لهما (وعقلا وفهما للخطاب ويقدر خطابا من صوت وحرف) بحيث (تسمعه الارض والسماء فتحيب بحرف وصوت وتقول أئنا طائعين والبصير) المعارف (يعلم ان ذلك لسان الحال وانه انباء) أى اخبار (عن كونها مسخرة بالضرورة ومضطرة الى التسخير) والانقياد والتسخير سياقة الشيء الى الغرض المختص به (ومن هذا) أيضا (قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده) ولكن لا تفقهون تسبيحهم (فالبلبد يفترق فيه الى ان يقدر للجماادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقولوا سبحان الله) وبحمده (ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم انه ما أريد به نطق اللسان) بحرف وصوت (بل) أريد به (كونه مسجبا لجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحديته الله تعالى كما يقال) وهو قول أبي العتاهية وأوله

واعجبها كيف يعصى الاله \* أم كيف يحمده الجاحد

ففرق بين علم المريض بالصحة وبين علم النصحج بها في هذه الاقسام الاربعية تتفاوت الخلق وليس في شيء منها باطن يناقض الظاهر بل يتمه ويكمله كما يتم القلب والقشر والسلام \* (القسم الخامس) أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدرك السرفه وهذا كقول القائل قال الجدار للوئد لم تشقنى قال سل من يدقنى فلم يتركنى وراء الخرا الذي ورائى فهذا تعبر عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين فالبلبد يفترق في فهمه الى ان يقدر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه السماء والارض فتحيبان بحرف وصوت وتقولان أئنا طائعين والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه انباء عن كونها مسجرتين بالضرورة ومضطرتين الى

(وفى)

التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده فالبلبد يفترق فيه الى أن يقدر للجماادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم أنه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسجبا لجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحديته الله سبحانه كما يقال

وفي كل شيء آية \* تدل على أنه الواحد وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكما العلم لا بمعنى أنها تقول أشهد بالقول ولصنعة بالذات والحال وكذلك ما من شيء الا وهو محتاج في نفسه الى موجد (٧٩) يوجد ويقيم ويدبر أو صاف وورده

في أطواره فهو محتاج به  
يشهد خالقها بالتقديس  
يدرك شهادته ذوو البصائر  
دون الجامدين على  
الظواهر ولذلك قال تعالى  
ولكن لا تفقهون تسبيحهم  
وأما القاصرون فلا  
يفقهون أصلاً وأما  
المقربون والعلماء الراسخون  
فلا يفقهون كنهه وكما  
اذل كل شيء شهادات شتى  
على تقديس الله سبحانه  
وتسبيحه ويدرك كل واحد  
بقدر عقله وبصيرته  
وتعداد تلك الشهادات  
لا يليق بعلم المعاملة فهذا  
الفن أيضاً مما يتفاوت  
أرباب الظواهر وأرباب  
البصائر في علمه وتظهر به  
مفارقة الباطن للظاهر  
وفي هذا المقام لأرباب  
المقامات اسراف واقتصاد  
فن مسرف في رفع الظواهر  
انتهى الى تغيير جميع  
الظواهر والبراهين  
أو أكثرها حتى جلا قوله  
تعالى وتسكنا أيديهم  
وتشهد أو جلهم وقوله  
تعالى وقالوا الجلودهم لم  
شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله  
الذي أنطق كل شيء وكذلك  
المخاطبات التي تجري  
من منكر وسكبر وفي الميزان  
والصراط والحساب

(وفي كل شيء آية) أي علامة دالة (تدل على أنه واحد) لا شريك له (وكما يقال هذه الصنعة المحكمة المتقنة) تشهد لصانعها بحسن التدبير (واصابة الفعل) (وكما العلم) وجود المعرفة (لا بمعنى أنها تقول أشهد بالقول) باللسان الظاهر (ولكن بالذات) لسان (الحال وكذلك ما من شيء) من الأشياء (الا وهو محتاج في نفسه الى موجد يوجد) أي يخرج من العدم الى الوجود (ويثبته) أي يحكمه (ويدبر أو صاف وورده في أطواره) المختلفة (فهو يحالها تشهد خالقها بالتقديس) والتزويه والضمير راجع الى الأشياء وفي بعض النسخ فهو محتاج به تشهد خالقها (يدرك شهادته ذوو البصائر) الكماله (دون الجامدين على الظواهر) فلاحظ لهم في ادراك تلك الشهادة ولذلك قال تعالى (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) يعني ليس في وسعكم ان تعرفوا حقيقة ذلك وأصل الفقه فهم الأشياء الخفية وقيل هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من مطلق الفهم (أما القاصرون) عن نيل الكمال (فلا يفقهون) ذلك (أصلاً وأما المقربون) الى الله تعالى وهم فوق أهل اليمين (والعلماء الراسخون) في علومهم (فلا يفقهون كنهه وكما) وكنه الشيء حقيقته ونهايته (اذل كل شيء شهادات شتى) أي على أنواع كثيرة (على تقديس الله سبحانه وتسبيحه) وتنزيهه (ويدرك كل واحد) من أهل هذه المراتب (بقدر رزقه) ونصيبه الذي أعطيه (وبصيرته) اني خص به سادون غيره (وتعداد تلك الشهادات) أي كل شهادة شهادة تفصيلاً (لا يليق بعلم المعاملة) بل هو من علم المكاشفة (فهذا الفن أيضاً مما يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر) بخلاف الاقسام الاربعة المتقدمة (وفي هذا المقام لأرباب المقامات اسراف) أي مجاوزة الحدود (واققتصاد) أي الوقوف على مقام بين مقامين (فن مسرف) مفرط (في دفع) وفي نسخة رفع (الظواهر انتهى) حاله (الى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها) المتعلقة بالآخرة (حتى جلا قوله تعالى وتسكنا أيديهم وتشهد أربابهم) أي بما كسبت (وقوله تعالى وقالوا الجلودهم لم تشهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) أي جعله ناطقاً وكذلك المخاطبات التي تجري من منكر وسكبر (حين حلول الانسان في القبر وتلك المخاطبة أول فتانات القبور) (و) كذلك (في الميزان) ذى الكفتين ووزن الاعمال (وفي الحساب) وتطاول الصحف في اليمين أو الشمال (ومناطرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) وأمثال ذلك (زعموا ان ذلك كله لسان الحال) لا المقال حقيقة (وغلا الآخرون) منهم (في حسم الباب) أي سد باب التأويل مطلقاً وهم من السلف (منهم) الامام (أحمد بن محمد بن حنبل) رحمه الله تعالى (حتى منع تأويل قوله تعالى كن فيكون) وهذا يعني سد باب التأويل على الاطلاق هو المفهوم من ظاهر مذهبه كمنع نقله الثقات عنه (وزعموا) أي اتباعه ومقلدوه (ان ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكوث) وقد ذكر أبو الحسن علي بن سليمان المرادوى الحنبل في كتابه تحري الاصول وتذييل المنقول ان الكلام عند الامام أحمد وجميع أصحابه ليس مشتركين العبارة ومدلولها بل هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها ونقل عن بعض العلماء ان مذهب أحمد انه تعالى لم يزل متكلماً اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وهو يتكلم به بصوت يسمع وسيأتي البحث فيه في موضعه ونسب الكلام هناك (حتى سمعت بعض أصحابه) أي الامام أحمد (يقول انه حسم باب التأويل الا الثلاثة ألفاظ) وردت أحدها (قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود عين الله في أرضه) قال العراقي أخرجه الحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمر ولفظ الحجر عين الله

ومناطرات أهل النار وأهل الجنة في قولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله زعموا ان ذلك كله لسان الحال وغلا آخرون في حسم الباب منهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه حتى منع تأويل قوله كن فيكون وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكوث حتى سمعت بعض أصحابه يقول انه حسم باب التأويل الا الثلاثة ألفاظ قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود عين الله في أرضه

في الارض اه قلت وأخرج الخطيب وابن عساكر عن جابر رفعه الجري عن الله في الارض يصافحهم بعباده  
قال ابن الجوزي في سنده اسحق بن بشر كذبه ابن شبة وغيره وقال الدارقطني هو في عدد من يضع  
وأخرج الديلمي عن أنس رفعه الجري عن الله فن مسح فقد باسح الله وفي سنده علي بن عمر السكري ضعفه  
البرقاني وأيضاً العلاء بن سلمة الراس قال الذهبي منهم بالوضع ثم ان معنى قوله عين الله أى هو بمنزلة عينه  
ولما كان كل ملك اذا قدم عليه الوافد قبل يمينه والحاج أول ما يقدم بسن له تقبيله فلذا نزل منزل بين  
الكعبة والثاني (قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من  
حديث عبد الله بن عمرو وقد تقدم والثالث (قوله صلى الله عليه وسلم اني لاجد نفس الرحمن من جانب  
اليمين) أخرج أحمد من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه واجد نفس ربكم من قبل اليمين ورجاله  
ثقات قاله العراقي (ومال الى حسم الباب أرباب الظواهر والظن) الحسن (بأحمد بن حنبل) رحمه الله  
تعالى حسماً يقتضى جلالة قدره ورفعته في معرفة العلوم (انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار على  
شيء والنزول ليس هو الانتقال) من مكان الى مكان (ولكنه منع من التأويل حسماً للباب ورعاية لصلاح  
الخلق) كما يشهد لذلك حاله مع الكرابيسي وقوله فيه وكذلك هجره الحرث المحاسبي على ما سبق الائمة  
الى شيء من ذلك في كتاب العلم (فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق) على الراقع (وأخرج عن حد الضبط وجاوز  
مرتبة الاقتصاد اذ حد الاقتصاد لا يضبط بقاعدة (فلا بأس بهذا الزجر) والمنع وسد الباب (وتشده  
سيرة السلف) الصالحين (فانهم كانوا يقولون أمروها) أى الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة (كما  
جاءت) روى الحسن بن اسمعيل الضراب في مناقب مالك من طريق الوليد بن مسلم قال سألت مالكاً  
والاوراعي وسفيان وليثا عن هذه الاحاديث التي فيها ذكر الرؤية والصورة والنزول فقالوا أوردوها  
كما جاءت وقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة في باب ما يجده الجهمية من كلام الله مع موسى بن  
عمران عليه السلام سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت قال أبي بل تكلم بصوت  
هذه الاحاديث ثم رويها كما جاءت اه وهذه المسئلة يأتي ذكرها والاختلاف فيها وقال ابن اللبان قد كان  
السلف الصالح هم والناس عن اتباع أرباب البدع وعن الاصغاء الى آرائهم وحسموا مادة الجدل في  
التعرض بالآسى المتشابهة سد للذريعة واستغناء عنه بالحكم وأمر بالايان وبامرارته كما جاء من غير  
تعطيل ولا تشبيه (حتى قال مالك) بن أنس امام المدينة رحمه الله تعالى (لماسئل عن) معنى (الاستواء)  
في قوله تعالى ثم استوى على العرش وفي قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد جاء ذكره في ست  
آيات فقال مالك (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايان به واجب والسؤال عنه بدعة) وهذا  
القول من مالك جاء بالفاظ مختلفة وأسانيد متنوعة وقد أورد المصنف هكذا في آخر الجامع العوام  
وأورده ابن اللبان في كتابه بلفظ انه مثل كيف استوى فقال كيف غير معقول والاستواء غير مجهول  
والايان به واجب والسؤال عنه بدعة وقال اللالكائي في كتاب السنة أخبرنا علي بن الربيع المقرئ  
مذاكرة حدثنا عبد الله بن أبي داود حدثنا سلمة بن شبيب حدثنا مهدي بن جعفر بن عبد الله قال جاء رجل  
الى مالك بن أنس فقال له يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استوى قال فما رأيت مالكا  
وجد من شيء كوجدته من مقالته وعلاه الرخصاء يعنى العرق وأطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتي  
منه فقال فسرى عنه فقال الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول والايان به واجب والسؤال عنه  
بدعة فاني أخاف ان تكون ضالا وأمر به فأخرج وأخرجه كذلك أبو الشيخ وأبو نعيم وأبو عثمان الصابوني  
ونصر المقدسي كلهم من رواية جعفر بن عبد الله رواه الصابوني من وجه آخر من رواية جعفر بن  
ميمون عن مالك ورواه عثمان بن سعيد بن السكن من رواية جعفر بن عبد الله عن رجل قد سماه عن  
مالك ورواه ابن ماجه عن علي بن سعيد عن بشار الخفاف أو غيره عن مالك وقال البيهقي أخبرنا أبو عبد

وقوله صلى الله عليه وسلم  
قلب المؤمن بين أصبعين  
من أصابع الرحمن وقوله  
صلى الله عليه وسلم اني  
لاجد نفس الرحمن من  
جانب اليمين ومال الى حسم  
الباب أرباب الظواهر  
والظن بأحمد بن حنبل رضى  
الله عنه أنه علم أن الاستواء  
ليس هو الاستقرار والنزول  
ليس هو الانتقال ولكنه  
منع من التأويل حسماً  
للباب ورعاية لصلاح  
الخلق فانه اذا فتح الباب اتسع  
الخرق وأخرج الامر عن  
الضبط وجاوز حد الاقتصاد  
اذ حد ما جاوز الاقتصاد  
لا يضبط فلا بأس بهذا  
الزجر ويشهد له سيرة  
السلف فانهم كانوا يقولون  
أمروها كما جاءت حتى قال  
مالك رحمه الله لماسئل عن  
الاستواء الاستواء معلوم  
والكيفية مجهولة والايان  
به واجب والسؤال عنه  
بدعة



الله الحافظ أخبرني أحمد بن محمد بن اسمعيل بن مهران حدثنا أبي حدثنا أبو الربيع بن أنس رشدين بن سعد قال سمعت عبد الله بن وهب قال كذا عند مالك بن أنس فدخل رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استواؤه قال فاطرق مالك وأخذته الرضاء ثم رفع رأسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال له كيف وكيف عنه مرفوع وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجه قال فأنخرج الرجل وقد روى هذا القول أيضا عن ابن عيينة قال اللالكاني أخبرنا عبد الله بن أحمد النهاوندي أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمود النهاوندي سنة ست عشرة وثلاثمائة حدثنا أحمد بن محمد بن صدقة حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد القطان عن يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل عن قوله الرحمن على العرش استوى قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق وقد روى أيضا ربيعة بن أبي عبد الرحمن شيخ مالك أخرجه اللالكاني بسنده المتقدم إلى يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل ربيعة عن الاستواء فسأله بعينه ورواه أبو الشيخ من رواية عبد الله بن صالح بن مسلم قال سئل ربيعة بمعناه أي فيشتمل أن ابن عيينة أجاب السائل بما أجاب به ربيعة كما أن مالكاً كذلك أجاب بما أجاب به ربيعة وإن اختلفت ألفاظهم وأول من وفق لهذا الجواب السيدة أم سلمة رضي الله عنها والكل تابعون على منجمها أخبرنا عمر بن أحمد بن عقيل اجازه أخبرنا عبد الله بن سالم أخبرنا محمد بن العلاء الحافظ أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا يوسف بن عبد الله أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا أبو الفضل بن أبي الحسن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن الحسين الحافظ أخبرنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الحليم بن تيمية أخبرنا ابن عبد الدائم أخبرنا إبراهيم بن البرقي أخبرنا مالك بن أحمد أنا أبو الفتح بن أبي الفوارس الحافظ ثنا اسحق بن محمد ثنا عبد الله بن اسحق المدائني ثنا أبو يحيى الوراق ثنا محمد بن الأشرس الانصاري ثنا أبو المغيرة عمير بن عبد الحميد الحنفي عن قرط بن خالد عن الحسن بن أمه عن أم سلمة رضي الله عنها في قوله عز وجل الرحمن على العرش استوى قالت الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والقرار به إيمان والجود به كفر وأرويه أعلى من هذا بالسند المتقدم إلى محمد بن عبد الرحمن الحافظ قال أخبرني محمد بن مقبل الصيرفي بحلب أخبرنا الصلاح بن عمر المقدسي أخبرنا أبو الحسن السعدي أخبرنا عمر بن محمد بن طبرزد أخبرنا هبة الله بن الحسين أخبرنا أبو طالب بن غيلان أخبرنا إبراهيم بن محمد المزكي أخبرنا أبو العباس أحمد ابن محمد بن الأزهر ثنا محمد بن الأشرس أبو كثة بصرى ثنا أبو المغيرة الحنفي وهو عمير بن عبد الحميد ثنا قرط بن خالد قلت وهذا هو الصواب يعني عبد الحميد وقرة وفي سياق السند الأول عبد الحميد وقرط كذا وجد بخط قديم وهو ليس بصحيح وفيه والإيمان به واجب بدل قولها والقرار به إيمان والباقي سواء وأبو يحيى الوراق في السند الأول هو الهندي واسمه محمد بن عمر بن كبسة وقد أخرجه هذا الحديث من طريقه اللالكاني من رواية عبد الصمد بن علي عنه قال سمعته منه بالكوفة في جبانة سالم عن أبي كثة محمد بن أشرس الانصاري فسأله ورواه أبو بكر الخلال عن محمد بن أحمد البصري عن أبي يحيى الوراق هو ابن كبسة به ورواه أبو عثمان الصابوني من رواية محمد بن عبيد الحافظ عن أبي يحيى بن كبسة به وقال فيه عن محمد بن الأشرس الوراق أبي كثة ورواه أبو نعيم الإصبهاني في كتاب الحجبة عن إبراهيم بن عبد الله بن اسحق المحدث سمعته منه ببغداد عن أبي العباس أحمد بن محمد الأزهر الحافظ عن محمد بن أحمد بن الأشرس أبي كثة البصري به وقد تفرد بهذا الحديث أبو كثة واختلف عليه فيه فرواه أبو عبد الله بن منده الحافظ عن أحمد بن مهران الفارسي ثنا الحسين بن جريد ثنا محمد بن أشرس أبو كثة ثنا النضر بن اسمعيل ثنا قرط بن خالد فذكره ورواه أيضا في التوحيد عن محمد بن اسحق البصري عن الحسن بن الربيع السكوني عن محمد بن أشرس أبي كثة السكوني عن أبي المغيرة النضر بن اسمعيل



وذهبت طائفة الى الاقتصاد وفتحوا باب (٨٢) التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتركوا ما يتعلق بالآخرة على طواهرها ومنعوا

التأويل فيه وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفاته تعالى الرؤيا وأولوا كونه سميعا بصيرا وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة ولكن أقروا بحشر الاجساد والجنة واشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والمسلذ المحسوسة وبالنار واشتمالها على جسم محسوس يحرق يحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقبهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة قالوا بكل ما ورد في الآخرة وردة الى آلام عقلية وروحانية وذات عقلية وأنكر واحشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس وانها تكون امام معذبة وامانعة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جود الحنايلة دقيق غامض لا يطالع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهى لا بالسمع ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور على ما هي عليه نظار الى السمع والالفاظ الواردة فوافقوا ما شاهدوه بنور البصيرة وقرر وهوما خالف أولوه فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من

الحنفى الكوفي عن قرية بن خالد البصري وقد ذكر هذا الاختلاف أبو اسمعيل الانصارى في اسم أي المغيرة ثم قال ان الاشبه عنده انه غير النضر بن اسمعيل لان النضر كوفي والحديث بصري السند والله أعلم وقال ابن اللبان في تفسير قول مالك قوله كيف غير معقول أي كيف من صفات الحوادث وكل ما كان من صفات الحوادث فائباته في صفات الله تعالى ينافي ما يقتضيه العقل فيجزم بنفسه عن الله تعالى قوله والاستواء غير مجهول أي انه معلوم المعنى عند أهل اللغة والاعتماد به على الوجه اللائق به تعالى واجب لانه من الايمان بالله وبكتبه والسؤال عنه بدعة أي حادث لان الصحابة كانوا علمين بمعناه اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجوا للسؤال عنه فلما جاء من لم يحط بأوضاع لغتهم ولاله نور كنورهم يهديه لصفات ربه شرع يسأل عن ذلك فكان سؤاله سببا لاشتباكه على الناس وزعمهم عن المراد اه (وذهبت طائفة الى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالآخرة على طواهرها) كما جاءت (ومنعوا) فيه (التأويل وهم الاشعرية) أي فرقة الاشعرية عامة وقد سبق في ترجمة الاشعرى أن هذا قول لابي الحسن الاشعرى وان له قولانا وهو أن تمر أخبار الصفات كما جاءت واليه مال في الابانة وتبعه الباقون وامام الحرمين والمصنف (وزاد المعتزلة عليهم) بجميع أصنافهم (حتى أولوا من صفاته تعالى تعلق الرؤية وأولوا قوله سميعا بصيرا) فقال أصحاب أبي هاشم الجبائي معنى قولنا للحي انه سميع بصير يفيدانه حتى يصح أن يسمع المسموع اذا وجد ويصح أن يرى المرئي اذا وجد ومتى وجد المسموع أو المرئي ولم تكن بالحي آفة مانعة من ادراكهما وجب أن يكون سامعا للمسموع ورأيا للمرئي من غير حصول معنى هو سمع أو بصرفيه وسيأتي البحث في ذلك (وأولوا المعراج وزعموا انه لم يكن بالجسد) بل بالروح (وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة) أي المتعلقة بها (ولكن أقروا بحشر الاجساد) من القبور (و) كذلك أقروا (بالجنة) وانها موجودة (واشتمالها على) أنواع (المأكولات والمشروبات والمنكوحات والمسلذ المحسوسة) كذلك أقروا (بالنار) لانهم قالوا ليست موجودة الا ن وانما توجد يوم الجزاء (واشتمالها على جسم محسوس يحرق) أجساد الكفار والعصاة (ويحرق الجلود ويذيب الشحوم) ولا قائل بخالق الجنة دون النار فتهوتها بتموتها وقد أجمع العلماء على أن التأويل في أكثر أمور الآخرة من غير ضرورة الحاد في الدين (ومن ترقبهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة) وهم حكماء اليونان واليهام نسبت الفلسفة (فأولوا كل ما ورد في) أمور (الآخرة وردوها الى آلام عقلية وروحانية) غير محسوسة (ولذات عقلية وأنكروا حشر الاجساد) مطلقا واستبعدوه (وقالوا ببقاء النفوس) المجردة (وانها تكون امام معذبة وامانعة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس) وانما يتعلق (وهؤلاء هم المسرفون) المفرطون (وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال) عن رتبة الشريعة (وبين جود الحنايلة) ووقوفهم على السمع المجرد (دقيق غامض) المدرك خفي (لا يطالع عليه الا الموفقون) من الازل (الذين يدركون الامور بنور الهى) قذف في بصائرهم (لا بالسمع) المجرد من العقل (ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور) بواسطة ذلك النور واتضح الأشياء على ما هي عليها (نظروا الى السمع) المتلقى من الثقات (والالفاظ الواردة) في تلك الاخبار الصحيحة (فوافقوا ما شاهدوه بنور اليقين أقروه) وأثبتوه (وما خالف) ذلك (أولوه) بما يقتضيه أسلوب اللغة العربية (فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد) عن العقل (فلا يستقر له قدم) فيه (ولا يتعين له موقف) يطمن اليه (والالفاظ بالمقتصر على السمع المجرد مقام) سيدنا (أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى) وهو طريقة السلف وقد ذكر المصنف في الجوامع العوام انها تتضمن سبعة أمور التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالجزم السكوت ثم السكف ثم الامسالك ثم التسليم لاهل المعرفة ثم بين ذلك بقوله التقديس فهو تنزيه الرب تعالى عن

السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم ولا يتعين له موقف والالفاظ بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رحمه الله الجسدية

الجمعية وتوابعها وأما التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق على الوجه الذي قاله وأرادوه وأما الاعتراف بالبحر فهو أن يقر بان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان ذلك ليس من شأنه وحرفته وأما السكوت فان لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأما الامساك فهو أن لا يتصرف في تلك الالفاظ بالتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجسع والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الاراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما الكف فان يكف باطنه من البحث والتفكير والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد ان ذلك ان خفي عليه لجزئه فقد لا يخفى على الرسل عليهم السلام أو على الصديقين والاولياء فهذه سبعة وظائف لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شيء منها ثم قال بعد كلام طويل ولهذا أقول يحرم على الوعاظ على رؤس المنابر الجواب عن هذه الاسئلة بالخوض في التأويل والنقص بل الواجب عليهم الاقتصار على ما ذكره السلف وهو المبالغة في التقديس والتزويه ونفي التشبيه وانه تعالى منزّه عن الجمعية وعوارضها وله المبالغة في هذا بما أراد حتى يقول كل ما يخطر في بالك وهجس في ضمائرهم وتصوّري خواطرهم فآله تعالى خالقها وهو منزّه عنها وعن مشابهتها وانه ليس المراد بالانخبار شيئاً من ذلك واما حقيقة المراد فلستم من أهل معرفته والسؤال عنه بدعة فاشتغلوا بالتقوى وما أكرمكم الله به فافعلوه وما نهاكم عنه فاجتنبوه وهذا قد نهيتهم عنه فلا تسألوا عنه ومهما سمعتم شيئاً من ذلك فاسكتوا وقولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم الا قليلا وليس هذا مما أوتينا وقال أيضاً في التأويل هو بيان معناه بعد ازالة ظاهره وهذا اما أن يقع من العايم أو من العارف مع العايم أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه فهذه ثلاثة مواضع الأول تأويل العايم على سبيل الاستقلال بنفسه وهو حرام يشبهه خوض البحر المغرق لمن لا يحسن السباحة فلا شك في تغريقه وبحر المعرفة أبعد غورا وأكثر مهالك من بحر الماء لان هلاك هذا البحر لا حياة بعده وهلاك بحر الدنيا لا يزال الا الحياة الزائلة وذلك يزيل الحياة الابدية فشتان بين الخطر من الموضع الثاني أن يكون ذلك من العالم مع العايم وهذا أيضاً ممنوع ومثاله أن يبحر السابح الغواص مع نفسه عاجزا عن السباحة مضطرب القلب والبدن وذلك حرام فانه عرضه لخطر الهلاك فانه لا يقوى على حفظه في لجة البحر ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه ولو أمره بالسكون عند النظام الامواج واقبال التماسيح فاتحة فاهلا للتعاقب اضطرب قلبه وبدنه ولم يكن على حسب مراده لقصور طاقته وفي معنى العوام الاديب النحوي والمحدث والمفسر والفقيه والمتكلم بل كل عالم سوى المتجربين لعلم السباحة في بحر المعرفة القاصرين أعماهم عليه الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات المخلصين لله تعالى في العلوم والاعمال القائمين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات المفرغين قلوبهم عن غير الله المستحقين للدنيا بل للاخرة والفردوس الاعلى في جنب بحمة الله تعالى فهو لاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم بهلك من العشرة تسعة الى أن يسعد واحد منهم بالدر المكنون والسر المخزون أولئك الذين سبقت لهم منا الحسني فهم الفائزون وربك أعلم بما تكن صدورهم وما يعلنون الموضع الثالث تأويل العارف مع نفسه في سر قلبه بينه وبين ربه وهو على ثلاثة أوجه فان الذي انقذ في سره انه المراد من لفظ الفوق والاستواء مثلاً ما أن يكون مقطوعاً به أو مشكوكاً فيه أو مظلوناً ظناً غالباً فان كان قطعياً فليعتقده وان كان مشكوكاً فليجتنبه ولا يحكم من على مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من كلامه باحتمال معارض بمثله من غير ترجيح بل الواجب على الشاك في المشكوك فيه التوقف وان كان مظلوناً فاعلم ان للظن تعلقين أحدهما في المعنى الذي انقذ عنده هل هو جائز في حق الله تعالى أم هو محال والثاني أن يعلم قطعاً جوازه ولكن يتردد

هل هو المراد باللفظ أم لا وبينهما تشاوت لأن كل واحد من الطرفين إذا انتقد في النفس وحال في الصدر فلا يدخل تحت الاختيار دفعه على النفس فلا يمكنه أن لا يظن فان للظن أسبابا ضرورية ولا يمكن دفعها ولا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن عليه وطيفتان جديدتان احدهما لا يدع نفسه تطمن اليه جزا من غير شعور بامكان الغلط فيه فلا ينبغي أن يحكم مع نفسه بموجب ظنه حكما جازما والثانية انه ان ذكره لم يطلق القول بان المراد بالاستواء كذا وبالفوق كذا لانه حكم لما لا يعلم وقد قال ولا تقف ما ليس لك به علم لكن يقول أنا أظن انه كذا فيكون صدقا في خبره عن نفسه وعن ضميره ولا يكون حكما على صفة الله تعالى ولا على مراده وكلامه بل حكما على نفسه وبناء على ضميره ثم أورد في بيان التصرفات المتنوعة الجمع بين المتفرقات والتفريق بين المجتمعات فقال ولقد بعد من التوفيق من صنف كتابا في جميع هذه الاخبار خاصة ورسم في كل عضو بابا فقال باب في اثبات الرأس وباب في اثبات اليد وباب في اثبات العين وغير ذلك فان هذه كلمات متفرقة متباعدة اعتمادا على قرائن مختلفة في فهم السامعين معاني صحيحة فاذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الانسان صار جميع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظواهر وإيهام التشبيه وصار الاشكال في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينطق بما هوهم خلاف الحق أعظم في النفس وأوقع بل السكامة الواحدة المفردة يتطرق اليها الاحتمال فاذا اتصل بها ثمانية وثلاثة ورابعة من جنسها وصار متواليا ضعف بالاضافة الى الجملة ولذلك يحصل بقول مخبرين وثلاثة ما لا يحصل بقول الواحد بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواثر ما لا يحصل بالاحتمال ويحصل من العلم القطعي بالاجتماع القرائن ما لا يحصل بالاحتمال والضعف الى قول كل عدل والى كل واحدة من القرائن فاذا اجتمعت انقطع الاحتمال والضعف فلذلك لا يجوز جميع المتفرقات وأما التفريق بين المجتمعات فانه كذلك لا يجوز لان كل حكمه سابقة على حكمه أولا لحقة له مؤثرة في تفهيم معناه ومرجحة للاحتتمال الضعيف فيه فاذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها مثاله قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ولا يساط على أن يقول القائل وهو فوق مطلقا لانه اذا ذكر القاهر مع المتهور وهي فوقية الرتبة ولفظ القاهر يدل عليه بل لا يجوز أن يقول وهو القاهر فوق غيره بل ينبغي أن يقول فوق عباده لان ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكده احتمال فوقية السيادة اذ يحسن أن يقول السيد فوق عبده والاب فوق الابن والزوج فوق الزوجة وان كان لا يحسن أن يقول زيد فوق عمرو قبل أن يبين تفاوتهما من السيادة والعبودية أو غلبة القهر ونفوذ الامر بالسلطنة أو بالابوة أو بالزوجة فهذه دقائق يغفل عنها العلماء فضلا عن العوام فكيف يتسلط العوام في مثل ذلك على التصريف بالجمع والتفريق والتأويل والتفسير وأنواع التغيير ولاجل هذه الدقائق بالغ السلف في الجود والاقتصار على موارد التوقيف على الوجه الذي ورد باللفظ الذي ورد والحق ما قالوه والضواب ما رأوه فأهم المواضع بالاحتياط ما عاينوا تصرف في ذات الله تعالى وصفاته وأحق المواضع بالجامع اللسان وتقييده عن الجريان بما يعظم فيه الخطر وأي خطر أعظم من السكر والله أعلم (والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة والقول فيه بطول) اذ هو بحر لا ساحل له وقف لديه الفعول وتبحرت فيه العقول (فلا نخوض فيه) اذ الخوض فيه يخرج عن بيان الغرض المهم (و) ذلك (الغرض) المهم هو (بيان موافقة الباطن الظاهر ومخالفته له وقد انكشف) سره (بهذه الاقسام الخمسة) المذكورة بأمثلتها (واذا رأينا أن نفتصر بكافة العوام) وقد دخل فيهم أكثر العلماء من لم يتصف بصفات الخواص التي ذكرت (على ترجمة) أي بيان (العقيدة التي حررها) وقد سبقت وهي في أوراق يسيرة (وانهم لا يكلفون غير ذلك) أي مما زاد عليها وذلك (في الدرجة الاولى) ثم تم المقصود (الا اذا كان خوف

والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة والقول فيه بطول فلا نخوض فيه والغرض بيان موافقة الباطن الظاهر وأنه غير مخالف له فقد انكشف بهذه الاقسام الخمسة أمور كثيرة واذا رأينا أن نفتصر بكافة العوام على ترجمة العقيدة التي حررها وأنهم لا يكلفون غير ذلك في الدرجة الاولى الا اذا كان خوف

تشوبش) أى يكون فى بلاد يشوش عليه فى عقيدته (اشبوع البدعة) الحادثة وانتشارها فاحتاج الى معرفة أدلة تفصيلية عقلية وسمعية (فيرقى فى الدرجة الثانية) بالتدريج (الى) النظر فى (عقيدة) جامعة مانعة (فيها لوامع) جمع لامعة (من الأدلة) العقلية والنقلية وقد سمي امام الحرمين شيخ المصنف كتابه لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة والجماعة نظرا الى هذا (مختصرة) بالنسبة الى المطولات (من غير تعمق) فيها بإرسال الرسن فى ابحاث خارجة عن أصل المقصد (فلنورد فى هذا الكتاب تلك اللوامع) المضبوطة أنوارها الواضحة أسرارها (وانقتصر فيها) أى فى تلك اللوامع (على ما حرراه لاهل القدس) الشريف حين وفد عليه زائرا وبجوارا وذلك فى أيام سياحته وتركه علائق الدنيا وخروجه من بغداد (وسميناه) لأجل ذلك (الرسالة القدسية) اسماء الاعلى مسماه (وهى) كما ترى (مودعة فى هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب) واعلم ان للمصنف عدة رسائل مختصرة أرسلها الى بلدان شتى متضمنة على صريح الاعتقاد والمواظب والنصائح فنهى رسالة أرسلها الى الموصل مسماة بالقدسية أيضا يخاطب فيها بعض المشايخ وهى نحو ثلاثة أوراق ذكر فى آخرها ما نصه وأما أقل ما يجب على المكلفين فهو ما يترجمه قول لاله الا الله محمد رسول الله ثم اذا صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فبني على أن يصدق فى صفات الله عز وجل وفى اليوم الآخر وكل ذلك مما يشتمل عليه القرآن من غير تأويل أما فى الآخرة فالإيمان بالجنة والنار والحساب وغيره وأما صفات الله تعالى انه حي قادر عالم متكلم مرسل ليس كمثل شئ وهو السميع البصير وليس عليه بحث عن حقيقة هذه الصفات وان الكلام والعلم وغيرهما قديم أو حادث بل لو كان لا يحاط له هذه المسئلة حتى مات مات مؤمنا وليس عليه تعلم الأدلة التى حررها المتكلمون بل مهم ما حصل فى قلبه التصديق بالحق بمجرد الإيمان من غير دليل وبرهان فهو مؤمن ولم يكلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من ذلك وعلى هذا الاعتقاد المجمع لاسف الاعراب وعوام الخلق الامن وقع فى بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل كقدم الكلام وحديثه ومعنى الاستواء أو النزول وغيره فان لم يجد لذلك اثر فى قلبه واشتغل بعبادته فلا حرج عليه وان أخذ ذلك بقلبه فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف فيعتقد فى القرآن القدم كما قال السلف القرآن كلام الله غير مخلوق ويعتقدان الاستواء حق والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة والكيفية مجهولة ويؤمن بجميع ما جاء به الشرع اعمانا مجلدا من غير بحث على الحقيقة والكيفية فان لم يتنعه ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك فان أمكن ازالة شكك واشكاله بكلام قريب من الافهام وان لم يكن قويا عند المتكلمين ولا مرضيا عند هم فذلك كاف ولا حاجة به الى تحقيق الدليل بل الاولى أن ترال شكك من غير ذلك حقيقة الدليل فان الدليل لا يتم الا بدكر الشبهة والجواب عنها ومهما ذكر الشبهة لم يؤمن أن تشبث بقلبه ويكل فهمه عن ذلك جوابا اذا الشبهة قد تكون جلية والجواب دقيقا لا يحتمل فهمه بل عقله فهذا زجر السلف عن البحث والتفتيش فى الكلام وانما زجر واعنه ضعفاء العوام فأما المستغفلون بدرلك الحقائق فلهم خوض غمرة الاشكالات ومنع العوام من الكلام يجرى مجرى منع الصبيان على شاطئ الدجلة خوف الفرق وتروخه الاقوياء فيه بضاهى الرخصة للماهر فى صفة السباحة الا أن هنا موضع غور ومذلة قدم وهو ان كل ضعيف فى عقله راض من الله بكمال عقله ويقان بنفسه انه يقدر على ذلك الحقائق كلها وانه من جهة الاقوياء فرجا بخوضون ويغرقون فى بحار الجهالات من حيث لا يشعرون فالصواب للخلق كلهم الا الشاذ النادر اتى لاتسمع الاعصار الا الواحد منهم أو اثنين أن يسلكوا مسلك السلف فى الإيمان المرسل والتصديق المجمع بكل ما أنزل الله تعالى وأخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير بحث ولا تفتيش والاشتغال بالتقوى فبقي شغل شاغل اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث رأى أصحابه يتخضمون بعد ان غضب حتى استمرت وجنتاه أجهذا أمرهم بغير بون كتاب الله بعضه ببعض انظر الى ما أمركم الله به

تشوبش لشبوع البدعة  
فيرقى فى الدرجة الثانية الى  
عقيدة فيها لوامع من الأدلة  
مختصرة من غير تعمق  
فلنورد فى هذا الكتاب  
تلك اللوامع ولنقتصر فيها  
على ما حرراه لاهل القدس  
وسميناه الرسالة القدسية  
فى قواعد العقائد وهى  
مودعة فى هذا الفصل  
الثالث من هذا الكتاب

فأفعلوه وما نهاكم عنه فانتهوا فهذا ينه على نهج الصواب والحق واستيفاء ذلك قد شرعناه في كتاب قواعد العقائد فليطلب منه انتهى وهذا تم الفصل الثاني من هذا الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

**\* (الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد في) بيان (لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجعها بالقدس)** وسمينها بالرسالة القدسية لتكون تأليفها كان حين مجاورته به (فنقول) بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما الحمد لله الذي تفرد بوجود وجوده ففاضت الحوادث عن كرمه وجوده والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد أفضل موجوده وأكرم ودوده الصادق في وعوده وعلى آله الأئمة الذين آتوا به مراتب شهوده وأصحابه الفائزين لديه بالنسك في مراقب صعوده أما بعد فهذا شرح الرسالة القدسية للإمام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي قدس سره حوى من بدائع المسائل الكلامية ما هو كالقواعد اليتيمة في العقد الفريد من الجيد رجوت من الله تعالى أن ينفع به كل سالك ومريد وأن يصرف إليه من الراغبين في إصلاح عقائد هم القلوب وأن يرفع لديهم قدره المرغوب وأن يجعله تذكرة لاولى الالباب لا ينسى ولا يهجر وروضة نفع للطلاب لا يترك ولا يهجر وان يكسبنا جميعا به ذكرا جليلا وفي الآخرة ثوابا جزيلا وهما أنا شرع في المقصود بعون الملك المعبود قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء للاستعانة المتعلقة بمحذوف تقدره أولاف ونحوه وهو يعنى جميع أجزاء التأليف فيكون أولى من افتخار ونحوه لا يهمل قصص التبرك على الافتتاح فقط كحقيقته البرهان اللقائي والله علم على الذات الواجب الوجود والرحمن النعم بجلائل النعم كنية أو كيفية والرحيم المنعم بدقائقها كذلك وقدم الأول لدلالته على الذات ثم الثاني لاختصاصه به ولأنه أبلغ من الثالث فقدم عليه ليكون له كالتمهة والرديف (الحمد لله) سبقتم مباحث الحمد مبسوط في شرح خطبة كتاب العلم فأغنانا عن إيراد ثانيا (الذي ميز عصابة أهل السنة) التمييز بمبالغة في الميز وهو عزل الشيء وفصله عن غيره وذلك يكون في المشتبهات كقوله تعالى ليعلم الله الخبيث من الطيب وفي المختلطات نحو قوله وأمازوا اليوم أيهم المجرمون وتغير الشيء انفصل عن غيره ويستعمل تمييز الأشياء في تفريقها بعد معرفتها والعصابة بالسكسر الجامعة من الناس والسنة الطريق المسلوكة والمراد بها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم خاصة والمراد بأهل السنة هم الفرق الأربعة المحدثون والصوفية والاشاعرة والماتريدية على ما تقدم بيانه في مقدمة الفصل الثاني (بأنوار اليقين) أي فصلهم عن غيرهم بهذه الأنوار التي أشرقت في صدورهم ثم التمتع في وجوههم فهم بهامن غيرهم متميزون بسيماهم في وجوههم وأما أهل البدع فلا زالوا يعرفون بظلام قلوبهم ووجوههم ولتعرفهم بسيماهم (وآخر) بالمدأى اختار (رهط الحق) قال ابن السكيت الرهط والعشيرة بمعنى وقال الأصمعي في كتاب المصاير الرهط ما فوق العشرة إلى الأربعين ونقله ابن فارس أيضا والحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره سواء كان قولاً أو فعلاً أو عقيدة أو ديناً أو مذهباً (بالهداية) وهى دلالة بلطف إلى ما يوصل (إلى) المطلوب وذلك المطلوب هنا إقامة (دعائم الدين) أي أركانه بسبع دعامة بالسكسر وهى ما يشد به الخاطئ إذا مال بمنعه السقوط والدين وضع الهوى يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول (وجنهم زبيغ الزائعين) الزبيغ الميل عن الاستقامة والخروج عن نهج الحق والمراد بالزائعين هم أهل البدع القبيحة الذين أحدثوا في العقائد بمجرد التشبهى ما يؤدى إلى تشبيه أو تعطيل (وضلال المحدثين) أي غوايتهم والمحدث المائل عن الحق والالحاد ضربان الحاد إلى الشرك بالله والحاد إلى الشرك بالأسباب فالأول ينافي الإيمان ويبطله والثاني يوهى عراه ولا يبطله والالحاد في أسمائه تعالى على وجهين أحدهما أن يوصف بما لا يصح وصفه به والثاني أن تتأول أوصافه على ما لا يليق به (ووفقههم) التوفيق تفعليل من الوفاق الذي هو المطابقة وعدم المنافرة واختصر في العرف بالخبر (للاقتداء) أي الاتباع (بسيد

**\* (الفصل الثالث) من كتاب قواعد العقائد في لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجعها بالقدس فنقول بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي ميز عصابة السنة بأنوار اليقين وأنور رهاط الحق بالهداية إلى دعائم الدين وجنهم زبيغ الزائعين وضلال المحدثين ووفقههم للاقتداء بسيد**

المرسلين وسددهم للناسي  
بصحبته الاكرمين ويسر لهم  
اقتفاء آثار السلف  
الصالحين حتى اعتصموا  
من مقتضيات العقول  
بالجمل المتين ومن سبى  
الاولين وعقائدهم بالمنهج  
المبين فجمعوا بالقبول بين  
نتائج العقول وقضايا الشرع  
المنقول وتحققوا أن النطق  
بما تعبدوا به من قول لاله  
الا الله محمد رسول الله ليس  
له طائل ولا يحصل ان لم  
تتحقق الاطاعة بما تدور  
عليه هذه الشهادة من  
الاقطاب والاصول وعرفوا  
أن كلتي الشهادة على  
ايجازاتها تنهين اثبات ذات  
الاله واثبات صفاته  
واثبات أفعاله واثبات صدق  
الرسول وعلموا أن بناء  
الايمان على هذه الاركان  
وهي أربعة ويدور كل ركن  
منها على عشرة أصول  
الركن الاول في معرفة  
ذات الله تعالى ومداره على  
عشرة أصول وهي العلم  
بوجود الله تعالى وقدمه  
وبقائه وأنه ليس بجوهر  
ولا جسم ولا عرض وأنه  
سبحانه ليس مختصا بجهة  
ولامستقرا على مكان

المرسلين) صلى الله عليه وسلم في سائر أقواله وأفعاله وأحواله (وسددهم) وهو من السداد وهو الوفق  
الذي لا يعاب (للتأسي) أي الاقتداء والاسوة بالكسر والضم القدوة وقيل التأسي اتباع الغائب (بصحبته  
الاكرمين) أي المشرفين بمشاهدة أنواره وأسواره (ويسر لهم) أي سهل لهم (اقتفاء) أي اتباع (آثار  
السلف الصالحين) من التابعين وأتباعهم بأحسن وأصل السلف من تقدم من الآباء والجسود وفي  
العرف الطبقة الثالثة ويطلق على الثانية أيضا (حتى اعتصموا) أي وثقوا (من مقتضيات) أي مما  
تقتضيه (العقول) المجردة عن الشرع (بالجمل المتين) أي القوى الذي لا ينقطع عن تعلقه به واستمسك  
وهذا المعنى جاءت صيغة القرآن في الحديث وفيه تلخيص الرد على المعتزلة والفلاسفة فانهم تصرفوا في  
الالفاظ بمقتضى عقولهم فأقولوا وبدلوا (و) تمسكوا (من سير الاولين وعقائدهم) على اختلافها (بالمناهج)  
وفي بعض النسخ بالنهج وهو الطريق (المبين) الواضح المسلك أي سبروا في سير الاولين ونحلهم التي  
انتحلوها فما وافق الكتاب والسنة وآنار السلف أخذوا به وما خالف تركوه (فجمعوا القول بين نتائج  
العقول) أي ما نتجته العقول السليمة عن الاهواء والشكوك (وقضايا الشرع المنقول) أي التي قضى بها  
الشرع ونقل لنا ذلك الثقات والعضية قول يصح أن يقال لقائله صادق أو كاذب فيه وفيه تلخيص الى رفع شان  
أهل النظر والبحث في العقائد على مقتضى الكتاب والسنة حيث جمعوا بين العقل والنقل وقد تقدم  
النقل عن السبكي في خطبة هذا الكتاب ان اليونان طلبوا العلم بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل  
والنقل معا وافتروا ثلاث فرق احسداها غالب عليها جانب العقل وهم المعتزلة والثانية غلب عليهم جانب  
النقل وهم الحشوية والثالثة غلب الامر ان عند هاهوهم الاشعية وجميع الفرق الثلاثة في كلامها  
مخاطرة ما خبطا في بعضه واما سقوط هيبه والسالم عن ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم  
الناس الباقون على الفطرة السليمة اه (وتحققوا ان النطق) باللسان (بما تعبدوا به من قول) هذه  
الكلمة الطيبة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ليس له طائل) أي نفع (ولا يحصل)  
يتحصل منه (ان لم تحقق الاطاعة) أي المعرفة التامة (بما تدور عليه) ارحية (هذه الشهادة من  
الاقطاب والاصول) وقطب الرحي ما تدور عليه والمراد ههنا من الاقطاب والاصول الاركان (وعرفوا ان  
كلتي الشهادة) المذكورتين (على ايجازها) واختصارها (تنهين) سائر العقائد الدينية المذكورة  
فيما بعد اجمالا وتفصيلا ذلك ان معنى الألوهية استغناء الاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه فدخل  
فيه (اثبات ذات الاله واثبات صفاته) كلها السبعة ولوازمها (واثبات أفعاله) و(دخول تحت قوائمه) محمد رسول  
الله (اثبات صدق الرسل) عليهم السلام والامانة والتبليغ وأضدادها وجملتها اثنان وستون عقيدة على  
ما تقدم تفصيلها في آخر الفصل الاول (فعلوا ان بناء الايمان على هذه الاركان وهي أربعة) وهو استعارة  
بالكناية لانه شبه الايمان بمبنى له دعائم فذكر المشبه وطوى ذكر المشبه به وذكر ما هو من خواص المشبه  
به وهو البناء ويسمى هذا استعارة ترشيفية ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية بان تمثل حالة الايمان مع  
أركانها بحالة خباء أقيمت على خمسة أعمدة وقطبها الذي تدور عليه الاركان شهادة أن لا اله الا الله وبقية شعب  
الايمان كالآلواناد للخباء ويجوز أن يكون استعارة تبعية بان تقدر الاستعارة في البناء والقرينة الايمان  
شبه ثباته على هذه الاركان ببناء الخباء على الأعمدة الأربعة وهذه الاستعارة أعني التبعية تقع أولا في  
المصادر ومتملقات معاني الحروف ثم تسرى في الأفعال والصفات والحروف وفيه تكلف لان البناء اسم  
عين لا مصدر الا أن يراد به الفعل وقد تقدم شيء من ذلك في أول الكتاب (يدور كل ركن) من هذه الاركان  
الأربعة المذكورة (على عشرة أصول الركن الاول) من الاركان الأربعة (في معرفة ذات الله) عز وجل  
(ومداره على عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر) يتخيز (ولا  
جسم ولا عرض وأنه تعالى ليس مختصا بجهة) من الجهات الست (ولامستقرا على مكان) كالعرش

وتحويه (وأنه مرئي وأنه واحد) يذكّر كل واحد من هذه العشرة في أصل مستقل وما يتفرع منها من المسائل فهي راجعة إليها (لركن الثاني) في صفاته تعالى (ويشتمل) أيضا (على عشرة أصول) هي العلم بكونه تعالى (حياءا لما قادرا مريدا) لأفعاله (سميعا بصيرا متكاملا منزها عن حلول الحوادث وأنه قديم الكلام) القائم بالنفس (وقديم العلم) (والإرادة) فهذه العشرة هي كونه حياءا لما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكاملا قديما العلم والإرادة والكلام وقوله منزها عن حلول الحوادث غير معدود في هؤلاء (الركن الثالث في أفعاله تعالى) بالخلق (ومداره على عشرة أصول وهي أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى) لا خالق سواه (وانها) وإن كانت كذلك لا يخرج جهات كونها (مكتسبة للعباد وانها) وإن كانت كسبا للعباد فلا تخرج عن أن تكون (مرادة لله تعالى وأنه تعالى متفضل بالخلق) والاقتراح (و) من الجائزات (أنه تعالى تكليف مالا يطابق) (له إيلام البريء) وتعذيبه وأنه (لا يجب عليه رعاية الأصلح) لعباده (وأنه لا واجب إلا بالشرع) دون العقل (وأن بعث الأنبياء جائز) ليس بمستحيل (وأن نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ثابتة مؤكدة بالمعجزات) الباهرة ثم إن هذه الأركان الثلاثة التي تقدم ذكرها في الالهيات والنبوات (الركن الرابع في السمعيات) وهي المتابعة من السمع بما أخبر به صلى الله عليه وسلم (ومداره على عشرة أصول وهي اثبات الحشر) والنشر (وسؤال منكرو ونكبر وعذاب القبر والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الامام) الحق وفيه ذكر الخلفاء الاربعة وامامة أبي بكر رضي الله عنه بنص أو اختيار (وأن فضل الصحابة على حسب تقديمهم وترتيبهم) في الخلافة (وشروط الامامة) بعد الاسلام والتكليف (وأنه لو تمذر وجود الورع والعلم) فيمن يتصدي للامامة (حكم بانعقادها) فهذه عشرة فصار المجموع أربعين عقيدة هذا على طريق الاجال ثم شرع في تفصيل ذلك فقال (فأما الركن الاول من أركان الايمان في معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول الاصل الاول معرفة وجوده تعالى) وعبارة ابن الهمام في المسامرة العلم بوجوده تعالى وهو سهل لان العلم والمعرفة لغة شئ واحد واعلم أولان الالهيات وهي المسائل المبحوث فيها عن الاله جل وعز أنواع ثلاثة الاول فيما يجب لله عز وجل الثاني فيما يستحيل في حقه تعالى الثالث فيما يجوز في حقه تعالى النوع الاول فيما يجب له تعالى فيما يجب له تعالى عشرون صفة وهل صفاته تعالى تنحصر في هذه العشرين أم لا والصحيح انها تابعة لكمالته وكمالته لانها لا نهاية لها لكن العجز عن معرفة ما لم ينصب لنا عليه دليل عقلي ولا نقلي لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى ومفهومة ان مقامه عليه الدليل نؤاخذ بتركه وهي هذه العشرين صفة ومعنى كمالته لانها لا نهاية لها هل هو باعتبار علمنا أو باعتبار علم الله تعالى اما باعتبار علمنا فظاهر لنقصه وضعفه واما باعتبار علم الله فغناه علما على ما هي عليه من عدم النهاية ويحتمل أن تكون لانها لا نهاية لها باعتبار لغة العرب لان العرب اذا كثرت الشئ يحكمون عليه بعدم النهاية وإن كان في نفسه متناهيا كما تقول غنم فلان لا حصر لها ويحتمل أن تكون حكم عليها بعدم النهاية مراعاة للنفسية والسلبية لانها لانها لا نهاية لها وأما المعاني والمعنوية فهي متناهية لان كل ما دخل في الوجود فهو متناه فتضم ما يتناهي وهي المعاني والمعنوية الى ما لا يتناهي وهي النفسية والسلبية وتحكم على الجميع بعدم النهاية واعلم ان هذه الصفات العشرين في الحقيقة أقسام أربعة نفسية وسلبية ومعنوية وهذا على القول بشيوع الاحوال والاصح انه لا حال وحينئذ تكون الاقسام ثلاثة وعليه درج غالب المتكلمين فالاول من الصفات العشرين النفسية الوجود وهي التي أشار لها المصنف بقوله الاصل الاول معرفة وجوده ولم يشأوا للنفسية بغير الوجود واقفقا وعلى تقديمه على غيره من الصفات لكونه كالاصل لهاذ وجوب الواجب ان له تعالى واستحالة المستحيلان عليه وجواز الجائزات في حقه كالطرح عنه وانما قلنا كالاصل ولم نقل أصلا لان الوجود لو كان أصلا حقيقة للزم حدوث بقية الصفات لان الاصل يتقدم على الفرع وليس كذلك والوجود صفة نفسية على المشهور

وأنه يرى وأنه واحد الركن الثاني في صفاته ويشتمل على عشرة أصول وهو العلم بكونه حياءا لما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكاملا منزها عن حلول الحوادث وأنه قديم الكلام والعلم والإرادة الركن الثالث في أفعاله تعالى ومداره على عشرة أصول وهي أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وانها مكتسبة للعباد وانها مرادة لله تعالى وأنه متفضل بالخلق والاقتراح وأنه تعالى تكليف مالا يطابق وان له إيلام البريء ولا يجب عليه رعاية الأصلح وأنه لا واجب إلا بالشرع وان بعث الأنبياء جائز وان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ثابتة مؤكدة بالمعجزات الركن الرابع في السمعيات ومداره على عشرة أصول وهي اثبات الحشر والنشر وسؤال منكرو ونكبر وعذاب القبر والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الامامة وان فضل الصحابة على حسب ترتيبهم وشروط الامامة (فأما الركن الاول من أركان الايمان) في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى وأن الله تعالى واحد ومداره على عشرة أصول (الاصل الاول) معرفة وجوده تعالى



وأولى ما يستضاء به من

الانوار ويسلك من طريق  
الاعتبار ما أُرشد اليه  
القرآن فليس بعسديان  
الله سبحانه بيان وقد قال  
تعالى ألم نجعل الأرض  
مهادا والجبال أوتادا  
وخلقناكم أزواجا وجعلنا  
نومكم سباتا وجعلنا الليل  
لباسا وجعلنا النهار معاشا  
وبينا فوقكم سبع أشدا  
وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا  
من المعصرات ماء ثجاجا  
لتخرج به حبا ونباتا وجنات  
ألفافا وقال تعالى ان في  
خلق السموات والأرض  
واختلاف الليل والنهار  
والفلك التي تجري في  
البحر بما ينفع الناس وما  
أنزل الله من السماء من  
ماء فأحياه به الأرض بعد  
موتها وبث فيها من كل  
دابة وتصريف الرياح  
والسحاب المسخر بين  
السماء والأرض لآيات  
لنقوم يعقلون وقال تعالى  
ألم ترؤا كيف خلق الله  
سبع سموات طباقا وجعل  
القمر فيهن نورا وجعل  
الشمس سراجا والله أنبئكم  
من الأرض نباتا ثم يعيدكم  
فيها ويخرجكم أخرجها  
وقال تعالى أفرايتم ما تمنون  
أنستم تخلقونه أم نحن  
الخالقون الى قوله للمقوين  
فليس يخفى على من معه  
أدنى مسكة من عقل اذا  
نامل بآدنى فكرة مضمون  
هذه الآيات وأدار

لا توصف بالوجود أى في الخارج ولا بالعدم أى في الذهن لأنها من جهة الاحوال عند القائل بها وهي  
الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معالة بعلة كالخيز مثلا للجرم فانه واجب للجرم مادام الجرم  
وليس ثبوته له معالا بعلة وقوله الحال أخرج المعاني والسلبية وقوله غير معالة بعلة أخرج الاحوال  
المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلافها معالة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات واعلم  
أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته  
وما سواه ممكن الوجود فأنه تعالى موجود واجب الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى فأشار  
المصنف الى الجواب بأن له دليلين نقلي وعقلي وقدم النقلي فقال (وأولى ما يستضاء به من الانوار وبذلك  
من طريق الاعتبار ما أُرشد الله به) الى وجوده (عبادة في القرآن) العزيز (فليس بعديان الله بيسان)  
أُرشد هم فيه بالآيات الدالة على وجوده تعالى (وقد قال تعالى ألم نجعل الأرض مهادا) أى كالمهد  
لأصبي مصدر سمي به ما مهد ليقوم عليه (والجبال أوتادا) للأرض ولولاها لما استقرت (وخلقناكم  
أزواجا) ذكرنا أنفسنا (وجعلنا نومكم سباتا) قطعنا من الاحساس والحركة استراحة للقوى الحيوانية  
واراحة لكرالها (وجعلنا الليل لباسا) غطاء يستتر بظلمته من أراد الاختفاء (وجعلنا النهار معاشا)  
وقت معاش تتقلبون لتحصل ما تعيشون به أو حياة تبغون فيها عن زمكم (وبينا فوقكم سبع أشدا)  
سبع سموات أقوياء محكمات لا يثور فيها ممرور الدهر (وجعلنا سراجا وهاجا) أى مثلنا وقادا والمراد  
الشمس (وأنزلنا من المعصرات) هي السحابة المتكاثرة أو الرياح التي حان لها أن تعصر السحاب أو الرياح  
ذوات الاعاصير (ماء ثجاجا) أى منصبا بكثرة (لتخرج به حبا ونباتا) ما يقتات به وما يعتاف من التبن  
والخشيش (وجنات ألفافا) أى ملتفة بعضها ببعض في كل ذلك تد كبر بعض ما يعينه الانسان من  
بجائب صنعه الدالة على وجوده وكمال قدرته (وقال تعالى ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل  
والنهار والفلك) أى السفينة (التي تجري في البحر بما ينفع الناس) والظلك لفظ مفرد كلفظ جمعه وهو  
جمع تسكير وعند الانخس مما اشترك فيه لفظ الواحد والجمع كجنب وشال وردسيو به هذا بقولهم  
فالمكان في التنبيه (وما أنزل الله من السماء) أى السحاب (من ماء فأحياه الأرض بعد موتها) أى بعد  
يبسها وخلوها من النبات (وبث فيها من كل دابة) أى نشر فيها ورفق أنواع الدواب وفيه تلميح الى إيجاد  
المالم يكن موجودا (وتصريف الرياح) أى تقلبها من جهة الى أخرى تكون شمالات صير جنوبا ثم دبور  
ثم نكباء (والسحاب المسخر) أى المذلل المنقاد (بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون) أى يتدبرون  
ويفهمون ان هذه الآيات نصبت لماذا وما الغرض منها (وقال تعالى ألم ترؤا كيف خلق الله سبع  
سموات طباقا) أى متطابقة بعضها فوق بعض كل منها طبق لما تحته (وجعل القمر فيهن نورا) أى  
منورا (وجعل الشمس سراجا) يتلألأ (والله أنبئكم من الأرض نباتا) هو مصدر أوحال وهذا من حيث  
ان بدء الانسان ونشأته من التراب وانه يموته وان كان له وصف زائد على النبات (ثم يعيدكم فيها  
ويخرجكم) أى الى أرض المحشر (أخرجها وقال تعالى أفرايتم ما تمنون) أى ما تقدفونه في الارحام من النطف  
(أ أنتم تخلقونه) تجعلونه بشرا سويا (أم نحن الخالقون الى قوله للمقوين) وهو قوله تعالى نحن قسدرنا  
بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ولقد علمت النشأة الاولى  
فلولا تذكرون أفرايتم ما تحرفون أفرايتم تزرعون أم نحن الزارعون لنشاء لجعلناه حطاما فظلمت تفكهنون  
انما لغرمون بل نحن محرمون أفرايتم الماء الذي تشربون أفرايتم أنزلناه من المزن أم نحن المنزلون لنشاء  
جعلناه أجابا فلولا تشكرون أفرايتم النار التي توردون أفرايتم أنشأنا شجرتها أم نحن المنشئون نحن  
جعلناه نارا كرهة ومتاعا للمقوين (فليس يخفى على من معه أدنى مسكة) بضم الميم العقل يقال ليس له  
مسكة أى عقل وليس به مسكة أى قوة (اذا تأمل بآدنى فكرة مضمون هذه الآيات) الكريمة (وأدار

نظرة على عجائب خلق الله في الارض (٩٠) والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الامر العجيب والترتيب

المحكم لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره بسل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونهم مقهورة تحت تسخيرهم ومصرفة بمقتضى تدبيره ولذلك قال الله تعالى أفى الله شك فاطر السموات والارض ولهذا بعث الانبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لا اله الا الله وما أمروا أن يقولوا التاله وللعالم اله فان ذلك كان مجبولا في فطرة عقولهم من مبدأ نشوهم وفي عنفوان شبابهم ولذلك قال الله عز وجل ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم فاذا في فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغني عن اقامة البرهان ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظاريين نقول من بدية العقول أن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه والعالم حادث فاذا لا يستغنى في حدوثه عن سبب أما قولنا ان الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب فجلى فان كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقدمه وتأخره فاخصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات (يفتقر بالضرورة الى المخصص) لان كلامنا تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه وتأخره لان الترتيب من غير مرجح محال ونقل ابن التمساني في شرح لمع الادلة ما نصه وقد يدعى بعض الاصحاب ان افتقار الترتيب الى مرجح ضروري والصحيح انه قريب من الضروري (وأما قولنا العالم حادث) وهي المقدمة الاولى والمراد هو ما سوى الله تعالى من الموجودات جواهر كانت أو أعرافا فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر الى محصل يقوم به والعرض ما يفتقر الى محصل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهو في اللغة بمعنى وان كان

نظرة على عجائب خلق الله في الارض (٩٠) والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الامر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره بسل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونهم مقهورة تحت تسخيرهم ومصرفة بمقتضى تدبيره ولذلك قال الله تعالى أفى الله شك فاطر السموات والارض ولهذا بعث الانبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لا اله الا الله وما أمروا أن يقولوا التاله وللعالم اله فان ذلك كان مجبولا في فطرة عقولهم من مبدأ نشوهم وفي عنفوان شبابهم ولذلك قال الله عز وجل ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم فاذا في فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغني عن اقامة البرهان ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظاريين نقول من بدية العقول أن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه والعالم حادث فاذا لا يستغنى في حدوثه عن سبب أما قولنا ان الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب فجلى فان كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقدمه وتأخره فاخصاصه بوقته دون

ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة الى المخصص وأما قولنا العالم حادث

الجسم أنخص من الجوهر اصطلاحاً لأنه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف إذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة الأولى بحدوث الأجسام المعبر بها عن الجواهر وفي ضمن ذلك حدوث الأعراض فإنه إذا ثبت حدوث الأجسام ثبت حدوث الأعراض لا محالة لافتقارها في تحققها إلى الأجسام (فبرهانه أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون) فالحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل تدريجاً ويقال شغل حين بعد ان كان في حيز آخر وقيل كونان في آئين في مكانين كما ان السكون كونان في آن في مكان واحد والحركة في الكم انتقال الجسم من كمية إلى أخرى كالنمو والذبول ولا تكون إلا للجسم وفي السكف كنسخ الماء أو تبرده وتسمى حركة استحالة وحركة الانحراف حركة الجسم من محل إلى آخر وتسمى نقلة وحركة الوضع هي الاستديرة المنتقلة الجسم من محل لا شرفان المتحرك بالاستدارة إنما تبدل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه وهو ملازم لمكانه غير خارج عنه والحركة العرضية ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لا شرف بالحقيقة كجالس السفينة والحركة الذاتية ما يكون عروضها ذات الجسم نفسه والحركة القسرية ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج كسحب مرمي إلى فوق والحركة الإرادية ما لا يكون مبدؤها بسبب آخر خارج مقارن للشعور والإرادة كحركة الحيوان بإرادته والحركة الطبيعية ما لا يحصل بسبب أمر خارج وليس بشعور وإرادة كحركة الحجر إلى السفل والسكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما من شأنه أن لا يتحرك لا يكون سكواً فالوصف بهذا لا يكون متحركاً ولا ساكناً (وهما حادثان وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى) جمع دعوى وهو قول يطالب به الإنسان اثبات حق (الأول أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه ظاهرة مدركة بالبدنية والاضطرار فلا تحتاج إلى تأمل واقتكار فان من عقل جسم لا ساكناً ولا متحركاً كان لمن الجهل راكباً) أي سالكا طريق الجهالة (وعن نهج العقل) أي طريقه (ناكباً) أي معرضاً لهذا السياق للمصنف مأخوذ من سياق شيخه امام الحرمين في الرسالة النظامية الدعوى (الثانية قولنا انهم حادثان) وقد استدل عليها المصنف بطريقتين أشار إلى الأولى منهما بقوله (يدل على ذلك تعاقبهما) أي كون كل واحد منهما يعقب الآخر أي يخلفه في محله عند ذهابه (وجود البعض منهما دون البعض) واقتضاؤهما أي ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (وذلك) أي التعاقب والانقضاء (مشاهد في جميع الأجسام وما لم يشاهد) من الأجسام إلا ساكناً أو متحركاً (فما من ساكن إلا والعقل قاض بجواز حركته) كالجبال مثلاً فالعقل قاض بجواز الحركة فيه بإزالة مثلاً وكذا قاض عليهم باقضاء هباً أو فضاء أو نحاساً أو حديداً (وما من متحرك إلا والعقل قاض بجواز سكونه فالطرائي منهما حادث بطرياقه والسابق حادث لعدمه) أي تجوز ما ذكر من الحركة والقلب بجوز تعرض الحوادث على محالها ومحصل الحوادث حادث ثم أشار إلى الطريق الثاني في الاستدلال بقوله (لأنه) أي السابق من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه لاستحال عدمه) وتجويز طريقتي الضد على محال هو تجوز عدمه على ضده الذي كان بذلك المحل أو لا ضرورة أن الضدين يتنوع عقلاً اجتماعهما بمحل فالتجوز المذكور باعتبار النظر إلى الضد الطرائي تجوز الطريقتين وبالنظر إلى ضده هو تجوز عدمه على هذا الضد قال ابن أبي شريف في شرح المسامرة والأولى أن تجوز الطريقتين يستلزم تجوز عدمه لأنه هو (على ما سيأتي بيانه وبرهانه) في الأصل الثالث (في اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس) وإن وجوده مقتضى ذاته فلا يخالف عنها الدعوى (الثالثة) وهي (قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبرهانه) أنه (لوم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها) مرتبة كما يقول الفلاسفة في دورات الافلاك أي حركاتها اليومية (ولوم تنقض تلك بجملة ما) أي ما لا أول له من الحوادث (لا تنتهي النوبة إلى وجود الحادث

فبرهانه أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى الأولى قولنا أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبدنية والاضطرار فلا يحتاج فيها إلى تأمل واقتكار فان من عقل جسم لا ساكناً ولا متحركاً كان لمن الجهل راكباً كالعقل قاض بجواز حركته (فما من ساكن إلا والعقل قاض بجواز حركته) كالجبال مثلاً فالعقل قاض بجواز الحركة فيه بإزالة مثلاً وكذا قاض عليهم باقضاء هباً أو فضاء أو نحاساً أو حديداً (وما من متحرك إلا والعقل قاض بجواز سكونه فالطرائي منهما حادث بطرياقه والسابق حادث لعدمه) أي تجوز ما ذكر من الحركة والقلب بجوز تعرض الحوادث على محالها ومحصل الحوادث حادث ثم أشار إلى الطريق الثاني في الاستدلال بقوله (لأنه) أي السابق من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه لاستحال عدمه) وتجويز طريقتي الضد على محال هو تجوز عدمه على ضده الذي كان بذلك المحل أو لا ضرورة أن الضدين يتنوع عقلاً اجتماعهما بمحل فالتجوز المذكور باعتبار النظر إلى الضد الطرائي تجوز الطريقتين وبالنظر إلى ضده هو تجوز عدمه على هذا الضد قال ابن أبي شريف في شرح المسامرة والأولى أن تجوز الطريقتين يستلزم تجوز عدمه لأنه هو (على ما سيأتي بيانه وبرهانه) في الأصل الثالث (في اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس) وإن وجوده مقتضى ذاته فلا يخالف عنها الدعوى (الثالثة) وهي (قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبرهانه) أنه (لوم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها) مرتبة كما يقول الفلاسفة في دورات الافلاك أي حركاتها اليومية (ولوم تنقض تلك بجملة ما) أي ما لا أول له من الحوادث (لا تنتهي النوبة إلى وجود الحادث

الحاضر في الحال) لان الحركة اليومية المعينة مشروط بوجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا (وانقضاء ما لانهاية له) ووقع في نسخ المسامرة ما لا أول له بدل ما لانهاية له (محال) لانك اذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله فلا حظته وهلم جرا على الترتيب لم تنفض الى نهاية ودخول ما لانهاية له من الحوادث في الوجود محال وان لم يكن عدم افضائك الى نهاية لكان لتلك الحوادث أول وهو بخلاف المقروض ثم شرع في الرد على الفلاسفة القائلين بكون قبل كل حادث حوادث لا أول لها فقال (ولانه لو كان لكان دورا لانهاية له لكان لا يتخلو عددها عن أن يكون شفعاء وتراجيعا) أي زواجوا فردا (أولا شفعاء ولا وتراجيعا) أن يكون شفعاء وتراجيعا أولا شفعاء ولا وتراجيعا فان ذلك جمع بين النفي والاثبات) وهما ضدان (اذني اثبات أحد هما نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر ومحال أن يكون شفعاء) فقط (لان الشفعاء يكونون ترابزا زيادة واحد) أي اذا ضم على العدد المشفوع آخر صار باعتبار ذلك وتر (فكيف يعوز ما لانهاية له واحد) وفي نسخة يعوزها واحد (مع انه لانهاية لا عدد ها فحصل من هذا ان العالم لا يتخلو من الحوادث فهو اذا حادث) أي حصل مما قرر أولا ان وجود الحادث الحاضر محال لانه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا أول لها لكن الحادث الحاضر ثابت ضرورة فانتفي ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها فلا تنقضاء وجود حوادث لا أول لها انتفي ملزومه وهو كون ما لا يتخلو من الحوادث قديما ثبت نقضه وهو ما لا يتخلو عن الحوادث حادث (واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث) أي الموجد (من المدركات بالضرورة) كما قدمه في صدر الاستدلال وذلك الموجد هو الله سبحانه المقصود بالاسم الذي هو الله فالتة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذي يستند اليه ايجاد كل موجود وقال امام الحرمين شيخ المصنف في لمع الادلة حدوث الجواهر بنى على أصول منها اثبات الاعراض ومنها اثبات حدوثها ومنها استحالته تعري الجواهر منها ومنها اثبات استحالة حوادث لا أول لها ومنها ان ما لا يسبق الحوادث حادث ثم بين ذلك في أصول الى أن قال وأما ابضاح استحالة حوادث لا أول لها فالدليل على ذلك ان دورات الافلاك تتعاقب وتقع كل دورة على اثر انقضاء التي قبلها فلو انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لانهاية لا عددها ولا غاية لا حدها لكان ذلك مؤذنا بانتهاء ما لانهاية لها اذا ما لا يحصره عدد ولا يضبطه حد لا يتقرر في العقول انقضاءه ولا يتحقق في الاوهام انتهائه فلما انقضت الدورات التي قبل الدورة الناجزة دل ذلك على نهاية اعدادها واذا تنهت انتهت الى أول وبطرد هذا الدليل في جملة المتعاقبات كالاولاد والوالدين والبذر والزرع ونحوها فاذا ثبتت هذه المقدمات ترتب عليها استحالة تخلو الجواهر من الحوادث المستندة الى أول وما لا يتخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث على اضطرار من غير حاجة الى نظر واعتبار اه وقال شارحه شرف الدين بن التماساني اعلم أن هذه الحجة الزامية لا برهانية فانا لا يمكننا الاحتجاج بها على صحة مذهبنا ابتداء فانها انطرا في نعيم الجنان فانه يمكن أن تقتطع منه عشر دورات مثلا ثم تطابق ما بين الجملتين وبطرد الدليل الى آخره ولانا نقول ان علمه تعالى يتعلق بما لانهاية له وكذلك ارادته وقدرته ومتعلقات العلم أكثر من متعلقات القدرة والارادة مع ان متعلقات العلم بعضها أكثر من بعض وكذلك تضعيف الآحاد والعشرات والمئين والالوف كل مرتبة منها لا تنهاى مع تطارق الزيادة والنقصان والاقول والاكثر وأما قوله فاذا ثبتت هذه المقدمات الخ فواضع الا انه يرد عليه انه ادعى حدوث العالم وفسر العالم بكل موجود سوى الله تعالى واستدل على حدوث الجواهر والاعراض ولا تتم دعواه ما لم يبين انحصار العالم فيها فان الخضم يدعى وجود جواهر عقلية ممكنة في نفسها واجبه بغيرها يسببها عقولا ونفوسا ملكية ويثبتها وسائط ومعدات ولم يقيم دليلا على ابطالها والجواب من وجهين أحدهما أن القائل قائلان أحدهما يقول بالاجاب

الحاضر في الحال وانقضاء ما لانهاية له محال ولانه لو كان للفلك دورات لانهاية لها لكان لا يتخلو عددها عن أن تكون شفعاء وتراجيعا أو شفعاء وتراجيعا أولا شفعاء ولا وتراجيعا أن تكون شفعاء وتراجيعا جميعا أولا شفعاء ولا وتراجيعا ذلك جمع بين النفي والاثبات اذني اثبات أحدهما نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر ومحال أن يكون شفعاء لان الشفعاء يصير وترابزا زيادة واحد وكيف يعوز ما لانهاية له واحد ومحال أن يكون وتر اذا لم يصير شفعاء واحد فكيف يعوزها واحد مع انه لانهاية لا عددها ومحال أن يكون لا شفعاء ولا وتر اذله نهاية فتحصل من هذا أن العالم لا يتخلو عن الحوادث وما لا يتخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث من المدركات بالضرورة

الذاتي وزد الاجسام واثبات الوسائط المذكورة وهو الفيلسوف والاخر يقول بحدوث الاجسام  
ونفي الازواج الذاتي ونفي الوسائط وهم الموحدون وقد أقام الدليل على حدوث الاجسام بالانخبار فلزم  
نفي الازواج الذاتي والوسائط المذكورة اذ لا قائل بالفصل الثاني ان تلك العقول والنفوس المجردة  
لا تتخلوا ما أن تكون متناهية أو غير متناهية فان كانت غير متناهية لزم أن يدخل الوجود من الممكنات  
مالانهاية له وقد أبطلناه وفي ضمنه اثبات علل ومعالولات لا تتناهي وهم يأبونه وان كانت متناهية  
محصورة في عدد لزم افتقار ذلك الى مخصص والمخصص لا يتخلوا ما أن يكون موجبا بالذات أو فاعلا  
بالاختيار والموجب بالذات لا يخصص مثلا على مثل ونسبته الى ما زاد على ذلك العدد والى مادونه نسبة  
واحدة وان خصص ذلك بايجاده واختياره فبكل واقع حادث اذ الفاعل المختار لا بد أن يقصد الى ايجاد  
فعله والقصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد أن يسبق عدمه وجوده ليصح القصد الى ايجاده فيكون  
حادثا الى هنا كلام ابن التلساني ثم قال امام الحرمين اذا ثبتت الحوادث فهي جائرة الوجود اذ يجوز  
تقدير وجودها ويجوز تقدير استمرار العدم بدلا من الوجود فاذا اختصت بالوجود الممكن افتقرت  
الى مخصص ثم يستحيل أن يكون المخصص طبيعة عند مثبتها لا اختيار لها وهي موجبة آثارها عند  
ارتفاع الموانع وانقطاع الدوافع فان كانت الطبيعة قديمة لزم قدم آثارها وقد وضع حدوث العالم  
وان كانت حادثه افتقرت الى محدث ثم الكلام في محدثها كالكلام فيها وينساق هذا الكلام الى  
اثبات حوادث لا أول لها وقد تبين بطلان ذلك فوضع ان مخصص العالم صانع مختار موصوف بالاختيار  
والاقتدار اه قال ابن التلساني هذا الفصل اشتمل على ثلاثة أمور الاول احتياج العالم الى محدث  
ومقتضى والثاني تقسيم المقتضى الى ثلاثة فاعل بالاختيار وموجب بالذات ومقتضى بالطبيع والثالث  
ابطال العلة والطبيعة ليعين انه فاعل مختار أما الاول فاحتج عليه بان وجود العالم في الوقت المعين  
مع جواز أن يتقدم على زمن وجوده بأوقات أو يتأخر عنه بساعات يفتقر الى مخصص لا متناهي  
ترجح الممكن بنفسه لان كل ما ليس له التريج من نفسه فترجعه من غيره الثاني وهو تقسيم المقتضى  
الى ثلاثة أمور فلان كل مقتضى لا يتخلوا ما أن يصح منه الامتناع من الفعل أولا فان صح فهو الفاعل  
المختار وان لم يصح فلا يتخلوا ما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع أولا فان توقف فهو الطبيعة  
وان لم يتوقف فهو العلة وأما الثالث وهو ابطال كون المقتضى لتخصيص العالم علة فلان العلة لا تتخلوا  
اما أن تكون قديمة أو حادثه فان كانت قديمة لزم قدم مقتضاها وهو العالم وقد أثبتنا الدليل على حدوثه  
وان كانت حادثه لزم الدور أو التسلسل وأما ابطال كون المقتضى له طبيعة فلانها لا تتخلوا أيضا ما أن  
تكون قديمة أو حادثه فان كانت حادثه لزم الدور أو التسلسل وهما محالان وان كانت قديمة فلا تتخلوا  
اما أن يكون معها مانع في الازل أولا فان كان معها مانع في الازل وجب أن يكون قديما وإذا كان  
قديما استحتم عليه العدم فوجب أن لا يوجد مقتضاها وقد وجد هذا خلف وان لم يكن معها مانع  
في الازل وجب حصول مقتضاها أولا فلزم قدم العالم وقد أثبتنا الدليل على حدوثه اه وقال شيخنا  
أبو الحسن الطولوني في املائه على البخاري اعلم أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق  
بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وما سواه ممكن الوجود فأنه تعالى موجود واجب  
الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى يقال حدوث هذا العالم فانه موجود وله حقائق  
ناطقة مشاهدة وانه منحصر في جواهر واعراض فلو قال القائل ما الدليل على حدوثه يقال مشاهدة  
تغيره فان كل متغير حادث وتغيره من حركة الى سكون ومن سكون الى حركة مشاهد لكل أحد وملازم  
الحادث فلو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين واجبا  
على مساويه بلا سبب وهو محال فدل على أن الذي رجح جانب الوجود بعد العدم وأحدث هذا العالم

هو الله سبحانه وتعالى ويستحيل أن يكون الحادث وهو الذي يمكن الوجود موجودا ويكون الذي أوجده  
بعد أن لم يكن شيئا ليس بوجود بل هو موجود واجب الوجود اه وقال السبكي في شرح عقيدة ابن  
الحاجب اعلم أن حكم الجواهر والاعراض كلها الحدوث فإذا العالم كله حادث وعلى هذا إجماع  
المسلمين بل كل الملل ومن خالف في ذلك فهو كافر لمخالفة الإجماع القطعي وهذا المطلب مما يكفي السمع  
لعدم توقفه عليه لحصول العلم بوجود الصانع بإمكان العالم وامكانه ضروري ثم أقام البرهان على  
حدوث الجوهر وأن الجوهر لا يتخلو عن عرض والعرض حادث فالجوهر لا يتخلو عن الحادث ومالا  
يتخلو عن الحادث لا يسبقه اذ لو سبقه لتخلوا عنه ومالا يسبق الحادث حادث فالجوهر حادث قال وهو  
أشهر حجج أهل النظر العقلي قال وقد يقال على وجهه أخص وأتم وهو أن كل ماسوي الواجب  
يمكن وكل يمكن حادث فالعالم حادث أما المقدمة الاولى فظاهرة وأما الثانية فلان الممكن يحتاج في  
وجوده الى موجد والموجد لا يمكن أن يوجد حال وجوده والا لكان إيجادا للموجد وهو محال  
فيلزم أن يوجد حال لا وجوده فيكون وجوده مسبوقا بعدمه وذلك حدوثه وهو المطلوب قال وأما  
أهل الحديث فقد ثبت عن عمران بن حصين رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان  
الله ولا شيء قبله وفي طريق ولا شيء غيره وفي طريق ولا شيء معه وقد ثبت إجماع بل إجماع الكتب  
السموية كلها كما نقله الفخر في شرح عيون الحكمة وجعل العمدة في هذه المسئلة الإجماع قال وأما  
طريق الصوفي فيقول بما تقدم ثم يقول بلسان التنبيه مشيرا الى ما يخصه من وجود كل شيء له  
اعتباران اعتبار من حيث صورة ذاته واعتبار من حيث صورة العلم به فالصورة الاولى صورة عينية  
والثانية صورة علمية واعتبر نفسك فانك تجد الاشياء التي تبدو عنك لها صورتان صورتها العلمية  
من حيث انها في ذهنك وصورتها العينية وهو ما بدا عنك مطابقا لعلك فالاشياء امام من حيث صورتها  
العينية فحادث قطعاً وذلك هو وجودنا الذي يدرك منه وفيه تعيننا وهذا يجده كل مدرك عاقل من نفسه  
والعالم كله متمثل ولا تفاوت فيه وقد اوتفح النزاع في ذلك قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من  
تفاوت وقال ان كل من في السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا وقال عليه السلام اللهم ربي ورب  
كل شيء أنا شهيد ان العباد كلهم اخوة وأما من حيث صورتها العلمية أعنى علم الله بها فذلك غيب  
عنا والله أعلم بغيبه فهذا ما نبه عليه الصوفي وغايته الرجوع الى العجز الذي هو كمال الادراك والتسليم  
لما في علم الله من حيث علم الله ومن فهم هذا التنبيه فهم المسئلة الصعبة التي أشار اليها الشيخ ابن  
عطية الله في أول التنوير اه \* (تنبيه) \* جعل الوجود صفة ظاهرة على القول بأنه زائد على الذات وهو  
الذي عليه الفخر والجوهر واما على القول بأنه عين الذات مطلقا كما عليه الاشعري فجعله صفة للذات  
نظرا الى انها يوصف بها في اللفظ فيقال ذات الله موجودة وقال السبكي اختلفوا في أن وجود الشيء  
هل هو عين ذاته أو زائد عليه أو الفرق بين الواجب والممكن ثالثها ان كان واجبا فهو عين ذاته  
ورابعا لاصحاب الاحوال انه صفة نفسية في الواجب ليس عينه ولا غيره ومذهب أبي الحسن الاشعري  
انه عينه مطلقا اه وفي شرح جمع الجوامع والاصح أن وجود الشيء في الخارج واجبا كان وهو الله  
أو ممكنا وهو الخلق عينه أى ليس زائدا عليه وقال كثير من المتكلمين غيره أى زائد عليه بان يقوم  
الوجود بالشيء من حيث هو أى من غير اعتبار الوجود والعدم وان لم يتخل منهما ذات وقال الحكماء  
انه عينه في الواجب غيره في الممكن فعلى الاصح المعدوم الممكن الوجود ليس في الخارج وانما يتحقق  
بوجوده فيه وكذا على القول الآخر عند أكثر القائلين به ومذهب كثير من المعتزلة الى انه شيء أى  
حقيقة متفردة \* (تنبيه) \* الموجودات أربعة أقسام موجود لا أول له ولا آخر له وهو مولانا جل وعز  
وموجود له أول وآخر وهو ما سواه من عالم الدنيا وموجود له أول وليس له آخر وهو عالم الآخرة

وموجوده آخر وليس له أول وهو عدم العالم المنقطع بوجوده (الاصل الثاني) لما فرغ من ذكر الصفة النفسية التي هي الوجود من جملة الصفات العشرين وهو القسم الأول شرع في ذكر الصفات السلبية فأشار إلى أولها وهو القدم بقوله (العلم بان الباري تعالى قديم لم يزل) وأما بقية صفات السلب التي ذكرها المتأخرون ولأعي كتبتهم وهي البقاء وبخالفته للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية فانها تؤخذ من سياق المصنف على طريقة المتقدمين مفرقة على طريق التلويح والاشارة من غير ترتيب ثم القدم هي صفة سلبية على الاصح أي ليست بمعنى موجود في نفسه كالعلم مثلا وانما هي عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الأولية للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الافتتاح للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى القدم في حقه تعالى وفي حق صفاته ويطلق القدم على معنى آخر وهو توالي الأزمنة على الشيء وان كان محدثا ومنه قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وهذا المعنى محال في حقه سبحانه وتعالى لان وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا مكان لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما الا ما هو حادث وهل يجوز أن يتلفظ بالقديم في حقه تعالى فنراعي معناه جوزه ومن راعى كونه لم يرو نصا يمنع لان الاسماء توقيفية ومنهم من أورده فيه نصا من السنة فعلى هذا يصح وقد أشرنا الى ذلك في الفصل الأول فراجعوه ودل عليه من القرآن قوله تعالى وما نحن بمسبوقين (أزلى) نسبة الى الازل وهو القديم كافي الصحاح وتهذيب فهو حينئذ بمعنى القديم وقيل منسوب الى لم يزل قاله الزنجشيري وتقدم البحث فيه في الفصل الأول (ليس لوجوده أول بل هو الأول قبل كل شيء وقبل كل ميت وحى) أي لم يسبق وجوده عدم يعني ان القدم في حقه تعالى بمعنى الازلية التي هي كون وجوده غير مستفتح قال المصنف في الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم يعني في حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفي عدم سابق فلا تظن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل الى غير نهاية اه وقال أبو منصور التميمي اختلف المتكلمون فيما يجوز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وفي معناه على أربعة مذاهب وكان شيخنا الاشعري يقول ان معناه المتقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان تقدم بلا ابتداء كتقدمه تعالى وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وتقدم بغايه كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا معنى يقوم به فلا ننسكرو وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كالم ننسكرو وصفها بالوجود اذ كان موجودا لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهو لا يقولون انه تعالى قديم بمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعم معمر وأتباعه من المعتزلة الحق ان الله لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالما في الازل بنفسه لان من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم ونفسه ليس لغيره وزعم الباكون من القدرية أن القديم هو الاله ونفوا صفاته الازلية وقالوا لو كانت الصفات أزلية لشاركته في القدم ولو جب أن تكون آلهة لان الاشتراك في القدم يوجب التماثل وقد بينا في أول الكتاب أن الاشتراك في القدم لا يوجب تماثلا كما أن الاشتراك في صفة الحدوث لا يوجب تماثلا اه وقال السبكي اعلم أن الاشاعرة اختلفوا في صفة القدم فنقل عن الشيخ انها من صفات المعاني وهو قول عبد الله بن سعيد وقيل من الصفات النفسية واليه رجع الشيخ والحق انها من الصفات السلبية فلا يكون من الصفات النفسية ولا المعنوية اذ السلب داخل في مفهومه اذ القدم هو عدم سبقية العدم على الوجود وقد تقدم ذلك اه قال المصنف (وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لا يمتنع) أي احتاج (الى محدث) وبيانه انه لو لم يكن قديما لكان حادثا لو جب انحصار كل موجود في القدم والحدوث فهما اتفيا أحدهما تعين

\* (الاصل الثاني) العلم بان الله تعالى قديم لم يزل أزلى ليس لوجوده أول بل هو أول كل شيء وقبل كل ميت وحى وبرهانه انه لو كان حادثا لم يكن قديما لافتقر هو أيضا الى محدث



الاخر والحدوث على الله عز وجل مستحيل لانه يستلزم له محدث لما تقدم في حدوث العالم ان كل  
 حادث لابد له من محدث فينقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بمسمى كلمة الجلالة  
 وان لم يكن قديما كان حادثا (واقترع محدثه الى محدث ويتسلسل ذلك الى غير نهاية وما تسلسل) لا الى  
 نهاية (لم يتحصل) أى ان تسلسل هكذا لزم عدم حصول حادث منها أصلا لما سبق أن المحال وهو  
 وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وأيضا فان التسلسل يؤدي الى  
 فراغ مالا نهاية له وذلك لا يعقل وان كان الامر ينتهي الى عدد متناه فيلزم الدور وهو محال أيضا لانه  
 يلزم عابه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها فاذا كان الحدوث يؤدي الى الدور أو التسلسل المحالين  
 لزم أن يكون محالا (أو ينتهي الى محدث قديم هو الأول) وهو مسمى كلمة الجلالة (وذلك هو المطلوب  
 الذي سميناه صانع العالم وبارئته ومحدثه ومبدئه) على غير مثال سابق قال ابن الهمام في المسيرة وتليذه  
 ابن أبي شريف في شرحه بل اللزوم هنا بطريق أولى من الطريق الذي ذكر في استلزام حوادث  
 لا أول لها استحالة وجود الحادث الحاضر لان هذا الترتيب على أى ترتيب معلول على علة فشكل مرتبة  
 من مراتبه علة لوجود ما يليها غير أن إيجاد كل للآخر الذي يليه بالاختيار كما ينبه عليه قولهم  
 افتقر الى محدث قال السارح وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة  
 وهو أن العلة توجب المعلول وذلك أى الطريق المذكور في حوادث لا أول لها لم يفرض فيه غير  
 ترتيب تلك الحوادث في الوجود دون تعرض لتكون كل منها علة لوجود ما يليه لكن حصول الحوادث  
 ثابت ضرورة بالحس والعقل فيجب أن ينتهي حصولها في الوجود الى موجد لا أول له ولا يراد  
 بالاسم الذي هو الله الا ذلك وقال امام الحرمين في الارشاد فان قيل اثبات موجد لا أول له اثبات  
 أوقات متعاقبة لانهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا في أوقات وذلك يؤدي الى اثبات حوادث  
 لا أول لها وقد تبين بطلانها فلذا هذا زلل ممن ظننه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا  
 وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر في العادات التفسير بالاوقات عن  
 حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن  
 يفارقه موجود آخر اذ لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت  
 الاوقات موجودة لا افتقرت الى أوقات وذلك يجر الى جهالات لا يتحملها عاقل فالبارئ تعالى قبل حدوث  
 الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث اه وهذا الذي ذكره امام الحرمين قد زاده وضوحا  
 ابن التمساني في شرح اللمع لامام الحرمين فقال ما نصه فان قيل القول بالقدم يلزم منه وجود أزمنة  
 لانهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجوده وبقاؤه الا بزمان وأنتم لا تقولون به قلنا الزمان يطلق باعتبارات  
 ثلاث وكلها منتفية بالنسبة الى البارئ تعالى الأول الاطلاق العرفي وهو مرور الليالي والايام وذلك  
 تابع لحركات الافلاك وقد أثبتنا الدليل على حدوث العالم فقد كان الله ولا زمان بهذا الاعتبار وكان الله  
 ولا شيء معه الثاني ما اصططح عليه المتكلمون وهو مقارنة متجدد لتجدد توقيته للمجهول بالمعلوم وذلك  
 يختلف بالنسبة الى السامع فتقول ولد النبي صلى الله عليه وسلم عام الفيل فتجعله وقتا مولده صلى الله  
 عليه وسلم وزمانا له ان يعلم عام الفيل ولا يعلم مولده صلى الله عليه وسلم وتقول عام الفيل مولد النبي صلى  
 الله عليه وسلم فتوقته بمولده صلى الله عليه وسلم لمن يعلمه ولا يعلم عام الفيل فهو أمر فرضي وذلك لا يتحقق  
 في الازل أو لا يتجدد في الازل ويطلق في اصطلاح الحكماء على أمر حركة الفلك وهو تابع لحركات  
 الافلاك فلا يكون أزليا فبأى معنى فسر الزمان لا يكون أزليا اه ثم هذا الذي ذكره المصنف من  
 الاستدلال على قدم البارئ تعالى هو المشهور بين المتكلمين وهو الذي اقتصر عليه الجاهل من  
 المتقدمين وزاد بعضهم فقال ودليل ثان وهو انه تعالى واجب لذاته والواجب لذاته لا يقبل الانتفاء

واقترع محدثه الى محدث  
 وتسلسل ذلك الى مالا نهاية  
 وما تسلسل لم يتحصل أو  
 ينتهي الى محدث قديم هو  
 الأول وذلك هو المطلوب  
 الذي سميناه صانع العالم  
 ومبدئه وبارئته ومحدثه  
 ومبدئه

بحال فيلزم قدمه وبقاؤه قاله ابن التلمساني واقتصر على هذا الدليل السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب وقرره بما نصه صانع العالم واجب الوجود وكل واجب الوجود فوجوده من ذاته وكل ما هو موجود من ذاته فعدمه محال وكل ما عدمه محال لم يمكن عدمه قط وكل ما لا يمكن عدمه قط فهو قديم فصانع العالم قديم وبالجملة فالقدم من اللوازم البينة لذات الواجب وثبوت مستلزم المستلزم مستلزم لثبوت اللازم اه وهذا كله هم مساوي المساوي مساو وأما دليل قدمه تعالى عند المحدث فيقول قال تعالى لم يلد ولم يولد وقال تعالى هو الأول وقال صلى الله عليه وسلم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء الحديث أخرجه أبو داود والترمذي فلو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لكان قبليه شيء وأما الصوفي فإنه يقول كل قضية بديهية فلوازمها البينة بديهية وهذا لازم بين لثبوت الوجود الذاتي اذ كلما تصور القدم ووجود الواجب لزم جزم العقل بوجوبهما \* (تنبيه) \* قال شيخ مشايخنا في املائه اعلم أن القديم أخص من الأزلي لان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والأزلي مالا ابتداء لوجوده وجوديا كان أو عدميا فكل قديم أزلي ولا عكس ويفترقان أيضا من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغير أو زوال بخلاف الأزلي الذي ليس بقديم كعدم الحوادث المنقطع بوجوده \* (تكميل) \* قال ابن جماعة التقدم خمسة الأول بالعلة كحركة الاصبع على الخاتم الثاني بالذات كالواحد على الاثنين والثالث بالشرف كأبي بكر على عمر والرابع بالرتبة كالجنس على النوع والخامس بالمكان كالامام على المأموم (الاصل الثالث العلم بأنه تعالى مع كونه أزليا) كونه (أبديا) أي (ليس لوجوده آخر) أي يستحيل أن يلحقه عدم وهذه الصفة هي الصفة الثانية من الصفات السلبية على الاصح المعبر عنها بالبقاء وهو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانتهاء للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانقضائية للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى البقاء في حقه تعالى وحقق صفاته ويطلق البقاء بمعنى آخر وهو مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا وهذا محال في حقه تعالى لما عرفت من استحالة تقييد وجوده بالزمان وقال أبو منصور التميمي اختلف أصحابنا في معنى الباقي وحقيقته فن قال منهم ان الباقي ما قام به البقاء امتنع من وصف صفات الله تعالى القديمة بذاته بانها باقية وقال انها موجودة أزلية قائمة بالله عز وجل ولا يقال فيها انها باقية ولا فانية هذا قول عبد الله بن سعيد وأبي العباس القلاسي ومن قال ان الباقي ماله بقاء ولم يشرط قيام البقاء به كإذهب اليه أبو الحسن الأشعري فإنه يقول ان الصفات الأزلية القائمة بالله باقية دائمة واختلف أصحابه في كيفية وصفها بالبقاء ففهم من قال كل صفة منها باقية لنفسها ونفسها بقاء لها وبقاؤه بقاء لنفسه وهذا اختيار أبي اسحق الاسفرايني ومنهم من قال بقاء الباقي بقاء لنفسه ولسائر صفاته الأزلية وهذا اختيار أبي بكر محمد بن الحسن بن فورل وبه نقول اه ثم أشار المصنف الى دليله النقل فقال (فهو الأول) وهو دليل كونه أزليا (والآخر) وهو دليل كونه أبديا (والظاهر والباطن) وهو في كتابه العزيز وجاء بمثله في الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي كما تقدم وهذا هو دليل المحدث أيضا وأما الصوفي فدليله في الابدية كدليله في الأزلية (لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه) وهذا القول مبني على المشهور من أن القديم أخص من الأزلي كما تقدم بيانه قال شيخ مشايخنا فليست الاعدام أزلية قديمة حتى يرد ما قاله ابن التلمساني من أن الاعدام الأزلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لا يزال لانعدامها بالوجود ويمكن أن يجاب على تسليم الترادف بان ما عبارة عن موجود فلا تدخل الاعدام ثم شرع في ذكر الدليل العقلي فقال (وبرهانه أنه لو انعدم لكان لا يخلو ما أن ينعدم بنفسه) بان يكون انعدامه أثرا لقدرته (أو) ينعدم بغيره (بعدم يضاده) فيمتنع وجوده معه قال ابن أبي شريف وسكت عن المثل والخلاف لانه

\* (الاصل الثالث) \* العلم  
بأنه تعالى مع كونه أزليا  
أبديا ليس لوجوده آخر فهو  
الأول والآخر والظاهر  
والباطن لان ما ثبت قدمه  
استحالة عدمه وبرهانه أنه  
لو انعدم لكان لا يخلو ما  
أن ينعدم بنفسه أو بغيره  
يضاده

لا يتوهم صلاحيتها لغلبة انعدام المثل والخلاف (و) انعدامه بنفسه باطل (لانه لو جاز أن ينعدم شيء  
يتصور دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شيء بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج  
طريان العدم الى سبب) وقرره ابن الهمام بوجه آخر فقال لانه لما ثبت انه الموجد الذي استندت  
اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون وجوده له من نفسه أي  
اقتضت ذاته المقدسة اقتضاء تاما فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحال أن تؤثر ذاته  
عدمها لان ما بالذات أي ما يقتضيه الذات اقتضاء تاما لا يتخلف عنها اه وقد تختصر العبارة عن ذلك  
فيقال لانه واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاءه كما يلزم قدمه واليه أشار ابن التلمساني  
ومنهم من قال في برهان بقائه تعالى انه لو لحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التي يجوز عليها  
الوجود والعدم وكل ممكن لا يكون وجوده الاحادنا تعالى الله عن ذلك ويلزم الدور أو التسلسل فثبت  
ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وهو المطلوب (وباطل) أيضا (أن ينعدم بعدم بضاده لان  
ذلك المعدم) أي الضد المقتضى نفسه اما قديم أو حادث لا يجوز الأول لانه (لو كان قديما لما تصور  
الوجود معه) أي لزم انتفاء وجود الباري تعالى مع ذلك الضد من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع  
الاجتماع بين الشئين اللذين اتصفا به (وقد ظهر بالأصلين السابقين) الأول والثاني (وجوده) تعالى  
بنفسه (وقدمه) ألا (فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده) أي هذا محال لما مر من أن التضاد  
يمنع الاجتماع (فان كان الضد المعدم حادثا كان محالا) أي ولا يجوز الثاني أيضا وهو كون الضد حادثا  
(أذ ليس الحادث في مضادته) أي باعتبار مضادته للتقديم (حتى يقطع) أي بحيث يقطع الحادث  
(وجوده) أي وجود ضده القديم (بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع) أي بحيث يدفع  
القديم (وجوده) أي وجود ضده الحادث (بل) القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في  
قطع وجود ضده القديم ورفع له (الدفع اهون من القطع والقديم أقوى من الحادث) وقرره هذا  
البرهان ابن التلمساني في شرح اللمع بأبسط من ذلك فقال عدم الشيء متى كان جائزا قديما يكون معدوما  
لا تتلقاه ما يوجد أو لوجود ما ينفيه وكل ما يتوقف وجوده عليه فهو شرط في وجوده فلو انعدم لعدم  
ذلك لم يخل ذلك اما أن يكون حادثا أو قديما ولا جائز أن يكون التقديم مشروطا بشرط حادث لما فيه  
من تقدم المشروط على الشرط وان كان قديما فالقول في عدمه كالقول في عدم المشروط ويتسلسل  
وان فرض عدمه لوجود ما ينفيه فلا يخلو ذلك المعدم اما أن يعدمه بذاته أو بإثارة واختياره فان أعدمه  
بذاته فلا يخلو اما أن يعدمه بطريق التضاد فان التضاد مفعول واحد من الجانبين فليس أعدام الطارئ  
الحاصل لما فاته له بأولى من منع الحاصل الطارئ أو لا بطريق التضاد لجائز أن يعدمه بطريق  
التضاد فان أعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو اما أن يقوم به أولا فان قام به وهو مقتض لعدمه لزم  
أن يجامع وجوده عدمه فانه من حيث كونه محلا يستدعي أن يكون حاصلا وجودا ومن حيث  
كونه أثر يستدعي أن يكون معدوما وان لم يقم به فنسبته اليه الى غيره نسبة واحدة فليس أعدامه  
بأولى من أعدامه بغيره وان أعدمه بإثارة واختياره فالأثر المختار لا بد له من فعل والعدم لا شيء ومن  
فعل لا شيء لم يفعل شيئا ولان المعدم له أيضا اما أن يكون نفسه أو غيره لجائز أن يعدم نفسه ضرورة  
وجود الفاعل حال وجود فعله فيجامع وجوده عدمه ولا جائز أن يعدمه غيره لقيام الدليل على  
وحدانيته وقد قيل ان العقلاء لم يتفقوا على مسألة نظرية الا هذه المسألة وهو أن القديم لا يعدم  
(الأصل الرابع العلم بانه تعالى ليس بجوهر يتخيز) أي يختص بالكون في الحيز خلافا للنصارى  
وقوله يتخيز صفة كاشفة لاخصصة لان من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين  
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر (بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر

ولو جاز أن ينعدم شيء  
يتصور دوامه بنفسه  
لجاز أن يوجد شيء يتصور  
عدمه بنفسه فكما يحتاج  
طريان الوجود الى سبب  
فكذلك يحتاج طريان  
العدم الى سبب وباطل أن  
ينعدم بعدم بضاده لان ذلك  
المعدم لو كان قديما لما تصور  
الوجود معه وقد ظهر  
بالأصلين السابقين وجوده  
وقدمه فكيف كان وجوده  
في القدم ومعه ضده فان كان  
الضد المعدم حادثا كان  
محالا اذ ليس الحادث في  
مضادته للتقديم حتى يقطع  
وجوده بأولى من القديم  
في مضادته للحادث حتى  
يدفع وجوده بل الدفع  
أهون من القطع والقديم  
أقوى وأولى من الحادث  
\*(الأصل الرابع) العلم  
بانه تعالى ليس بجوهر  
يتخيز بل يتعالى ويتقدس  
عن مناسبة الحيز وبرهانه  
أن كل جوهر

متخير فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكناً فيه) أى فى ذلك الحيز (أو متحرك عنه) لانه لا ينفك عن أحدهما (فلا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) لما عرفته فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه فى الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهر استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجبهة وسيأتى بيان ذلك فى أصل مستقل (ولو تصور جوهر مختير قديم اسكان يعقل قدم جواهر العالم) وهو باطل (فان سماه مسم جوهر اولم يرد به المختير) أى قال لا كالجواهر فى التحيز ولوازمه من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (كان مخطئاً من حيث اللفظ لامن حيث المعنى) لمثل ما سياتى فى اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى للغة ولا شرعاً وفى اطلاقه ايهام نقص تعالى الله أن يتطرق اليه نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقداراً قال النسفى فى شرح العمدة وقالت النصارى وابن كرام يجوز اطلاقه على الله تعالى لانه اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرنا قلنا الجوهر فى اللغة عبارة عن الاصل وسمى الجزء الذى لا يتجزأ جوهر لانه أصل المركبات والله تعالى ليس بأصل للمركبات فلم يكن جوهر لوان الجوهر هو المختير الذى لا ينقسم ولا يخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثاً لاسم وللفظ الجوهر لا ينبئ عن القائم بالذات لغة بل ينبئ عن الاصل وتحديد اللفظ بما لا ينبئ عنه لغة واخراج ما ينبئ عنه لغة عن كونه حداله جهل فاحش اه وقال السبكي اعلم أن الجوهر على اصطلاح المتكلمين هو المختير القائم بنفسه وعلى اصطلاح غيرهم هو الموجود لافى موضوع والموضوع هو الجسم فهو تعالى ليس بجسم ولا جوهر على الاصطلاح الاول لضرورة افتقار الجوهر الى الحيز ولا على الشافى والاسكان وجوده زائداً على ذاته فيكون ممكناً ضرورة لان المعنى من قوله -م الموجود لافى موضوع أى الذى اذا وجد كان لافى موضوع وذلك يقتضى الزيادة قطعاً وكل من وجوده زائد فهو ممكن كما علم فى محله وأيضاً فان ذلك النفس سبيل للجوهر الذى هو أحد أقسام الممكن ضرورة ان الممكن جوهر وغير جوهر وأما من فسر الجوهر بأنه قائم بنفسه كالنصارى فلا نزاع الا فى الاطلاق اذ الاطلاق موقوف على التوقيف ولم يرد فى ذلك توقيف اه (الاصل الخامس العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر) فردة وهى الاجزاء التى لا تتجزأ (اذ الجسم عبارة عن المؤلف من تلك الجواهر واذا بطل كونه جوهرًا مخصوصاً مختيراً) كما بين فى الاصل الذى قبله (بطل كونه جسمًا) أى ابطال كونه جوهرًا يستقل بابطال كونه جسمًا (لان كل جسم مختص بحيز) هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد أو غير ممتد (ومركب من جوهر والجوهر يستحيل خلوه عن) الا كوان مثل (الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار) فهذه لوازم توجد فى الجسمية زيادة عن الجوهر (وهذه سمات الحدوث) فان كلا منها ينافى الوجوب الذاتى لاقتضاها الاحتياج وقال السبكي لو كان تعالى جسماً لكان مركباً ولو كان مركباً لكان مفتقراً ضرورة ان كل مركب متوقف وكل متوقف مفتقر ولو كان مفتقراً لكان ممكناً وقد فرض واجب الوجود هذا خلف وقد يقال لو كان الصانع مركباً فصفت الالهية كالعلم مثلاً لا يخلو اما أن تقوم بكل جزء فيلزم تعداد الاله وهو محال أو وجود المعنى الواحد فى متعدد وهو محال أو بالبعض دون البعض فيلزم الاختصاص بالغير أو بالترجيح من غير مرجح أو بالمجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لان المجموع ان كانت له جهة واحدة نقل الكلام اليها والا فليس الا اجزاء المتلاصقة فما تقدم لازم اه وقال النسفى فى شرح العمدة الجسم اسم للمركب فن أطلقه وعنى به التركيب كالبهود وغلاة الروافض والحنابلة فهو مخطئ فى الاسم والمعنى لانه ان قام علم واحد وقدرة واحدة وارادة واحدة بجميع الاجزاء فهو محال لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحال المتعددة وان قام بكل جزء من أجزائه علم على حدة وقدرة على حدة وارادة

مختير فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكناً فيه أو متحركاً عنه فلا يخلو عن الحركة أو السكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر مختير قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم فان سماه مسم جوهر ولم يرد به المختير كان مخطئاً من حيث اللفظ لامن حيث المعنى \* (الاصل الخامس) العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر اذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر واذا بطل كونه جوهرًا مخصوصاً مختيراً لكان ممكناً وقد فرض واجب الوجود هذا خلف وقد يقال لو كان الصانع مركباً فصفت الالهية كالعلم مثلاً لا يخلو اما أن تقوم بكل جزء فيلزم تعداد الاله وهو محال أو وجود المعنى الواحد فى متعدد وهو محال أو بالبعض دون البعض فيلزم الاختصاص بالغير أو بالترجيح من غير مرجح أو بالمجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لان المجموع ان كانت له جهة واحدة نقل الكلام اليها والا فليس الا اجزاء المتلاصقة فما تقدم لازم اه وقال النسفى فى شرح العمدة الجسم اسم للمركب فن أطلقه وعنى به التركيب كالبهود وغلاة الروافض والحنابلة فهو مخطئ فى الاسم والمعنى لانه ان قام علم واحد وقدرة واحدة وارادة واحدة بجميع الاجزاء فهو محال لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحال المتعددة وان قام بكل جزء من أجزائه علم على حدة وقدرة على حدة وارادة

على حدة فيكون كل جزء موصوفاً بصفات السكال فيكون كل جزء إليها فيفسد القول به كما فسد بالهين  
فإن لم يكن موصوفاً بهذه الصفات فيكون موصوفاً بأضدادها من سمات الحدوث إذ كل قائم بالذات يجوز  
قبوله للصلوات وما لا يقوم به فأنما لا يقوم لقيام الضدية ولو كان موصوفاً بصفات النقصان لكان محدثاً  
ولا ناقد دللنا على أن العالم بجميع أجزائه محدث والاجسام من العالم فيكون محدثاً واللام يجب أن  
يكون قديماً أزلياً فيمنع أن يكون جسماً ضرورية (ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن  
تعتقد الالهية للشمس والقمر) كما ضل فيه الصابئة (أولئشي آخر من أقسام الاجسام) كما ضل فيه  
الوثنية والسمية (فإن تجاسر تجاسر على تسميته تعالى جسمها من غير ارادة التأليف من الجوهر)  
وقال لا كلاجسام يعني في لوازم الجسمية كبعض الكراميسة والحنابلة حيث قالوا هو جسم بمعنى  
موجود أو بمعنى أنه قائم بنفسه (كان ذلك غلطاً في الاسم) لافي المعنى (مع الاصابة في نفي معنى الجسم)  
وامتناع اطلاق كل من الجسم والجوهر ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بجواز  
اطلاق المشتق مما ثبت سمها انصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصاوان لم يرد توقيف كذا ذهب  
اليه المعتزلة وأبو بكر الباقلاني فخطأ أيضاً لانه لم يوجد في السمع ما يسوغ اطلاقه ولان شرطه بعد السمع  
أن لا يوهم نقصاً فيكتفون حيث لا يسمع بدلالة العقل على انصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ ومن قال باطلاق  
الالفاظ التي هي أوصاف دون الاسماء الجارية مجرى الاعلام كالمصنف في المقصد الاسني والامام  
الرازي فالشرط عنده كذلك فيما أجازة دون توقيف واسم الجسم يقتضي النقص من حيث اقتضائية  
الاقتدار الى اجزائه التي يتركب منها وهو أعظم مقتضى للحدوث فن أطلقه عليه تعالى فهو عاص  
بل قد كفره الامام ركن الاسلام فيمن أطلق عليه اسم السبب والعلة وهو أظهر فان اطلاقه أيام غير  
مكروه عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف بجناب الربوبية وهو كفر اجساعاً ولما ثبت  
انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي ولوازم  
الجسمية هي الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالחס الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة  
والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم  
لتركيب المنافي للوجوب الذاتي ولان البعض منها تغيرات وانتقالات وهي على الباري تعالى محال وما  
ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على  
ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى (الاصل السادس العلم بانه تعالى ليس بعرض قائم بجسم) وهو وصف  
كاشف لا يخص (أحوال في محل) والمراد بالحوال هنا الاستقرار ومنه جلول الجوهر او الجسم في  
الحيز واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لان العرض يحل في الجسم) وفي الاقتصاد للمصنف  
هو ما يحتاج الى الجسم أو الجوهر في تقومه أي في قيام ذواته وتحققها (وكل جسم فهو حادث ويكون  
محدثه موجوداً قبله فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجوداً في الازل وحده وما معه غيره  
ثم أحدث الاجسام والاعراض بعده) كما ثبت بالدلالة السابقة أي فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة  
وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك الشيء والله تعالى قبل كل شيء وموجده وقال النسفي في شرح  
العمدة العرض يستحيل بقاءه لانه لو كان باقياً فاما أن يكون البقاء قائماً به وهو محال لان العرض لا يقوم  
بالعرض باتفاق المتكلمين والبقاء عرض لان العرض عبارة عن أمر زائد على الذات ولم يصح وحده  
ولم يوجد بخلاف اتصال السواد باللونية لانها ليست برائدة على ذاته بل هي داخلية في ماهيته أو قائماً بغيره  
فيكون الباقي بذلك الغير لان العرض وما يستحيل بقاءه لا يكون قديماً لان القديم واجب الوجود لذاته  
لما لم يكن مستحيل العدم اه وقال السبكي صانع العالم لا يحل في شيء لانه لو حل في شيء اما عرضاً أو  
جوهرًا أو صورة والجميع محال ضرورة افتقار الحال الى حل فيه ولا شيء من المتفكر بواجب الوجود وكل

ولو جاز أن يعتقد أن  
صانع العالم جسم لجاز أن  
يعتقد الالهية للشمس  
والقمر أو لشي آخر من  
أقسام الاجسام فان تجاسر  
تجاسر على تسميته تعالى  
جسمها من غير ارادة التأليف  
من الجوهر كان ذلك غلطاً  
في الاسم مع الاصابة في نفي  
معنى الجسم \* (الاصل  
السادس) \* العلم بانه  
تعالى ليس بعرض قائم  
بجسم أو حال في محل لان  
العرض ما يحل في الجسم  
فكل جسم فهو حادث  
لا محالة ويكون محدثه  
موجوداً قبله فكيف  
يكون حالاً في الجسم وقد  
كان موجوداً في الازل  
وحده وما معه غيره ثم  
أحدث الاجسام والاعراض  
بعده

حال في شيء مفتقر فلا شيء من واجب الوجود بحال في شيء وهو المطلوب اهـ والثاني ما تضمنه قوله (ولانه)  
 تعالى (عالم قادر مريد خالق) أي موصوف بالعلم والقدرة والارادة والخلق (كسبائي بيانه) فيما بعد  
 (وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لا تعقل) هذه الاوصاف (الاموجود) وفي بعض النسخ او وجد  
 (قائم بنفسه مستقل بذاته) وأشار لهذا الوجه الذي في شرح العمدة فقال ولان العرض يقتضي محل  
 يقوم به وما لا قيام له بذاته يستحيل منه الفعل اذ الفعل المحكم المتقن لا يتأتى الا من شيء قادر عليم \* (تنبيه)  
 قد علم من هذه الاصول وهي الرابع والخامس والسادس مخالفتها تعالى للحوادث وقيامه بنفسه وهما  
 الصفة الثالثة والرابعة من الصفات السلبية في مخالفتها تعالى للحوادث معناه لا يماثل شيء منها مطلقا لا في  
 الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وبرهانه انه لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت من  
 وجوب قدمه وبقائه لان كل مثلين لا بد أن يجب لكل واحد منهما ما واجب للآخر ويستحيل عليه  
 ما يستحيل عليه ويجوز عليه ما جاز عليه وقد وجب للحوادث الحدوث فلو مائلها مولا ناعز وجل لوجب له  
 ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم ولو كان كذلك لافترق الى محدث ولزم الدور أو التسلسل وبالجملة  
 لو مائل تعالى شيئا في الحوادث لوجب له القدم لاوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جسيم بين  
 متنافيين ضرورة وأما قيامه تعالى بنفسه فهو عبارة عن سلب افتقاره الى شيء من الاشياء فلا يفترق الى محل  
 ولا يخصص والمراد بالمحل هنا الذات كما درج عليه الشيخ السنوسي لا الخير الذي يحل فيه الجسم كانه توهم  
 وان كان يطلق عليه أيضا والمراد بالخصص الفاعل فاذا القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق أما برهان  
 غناه عن المحل أي ذات يقوم بها فهو انه لو احتاج الى ذات أخرى يقوم بها لكان صفة لانه لا يحتاج الى الذات الا  
 الصفات والصفة لا تتصف بصفات المعاني وهي القدرة والارادة والعلم الى آخرها ولا بالصفات المعنوية وهي  
 كونه قادرا ومريدا وعالم الى آخرها فلا يكون تعالى صفة لان الواجب له نقيض ما وجب للصفة لانه يجب  
 اتصافه بالمعاني والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك اذ الصفة لو قبلت صفة أخرى يلزم أن لا تعري عنها ولزم  
 أن تقبل الاخرى أخرى اذ لا فرق بينهما الى غير غاية وذلك التسلسل وهو محال وبرهان غناه عن المخصص  
 أي الفاعل هو انه لو احتاج اليه لكان حادثا وذلك محال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه فتبين بهذين  
 الغني المطلق له جل وعز وهو معنى قيامه بنفسه \* (تكميل) \* الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص  
 أقسام أربعة قسم غني عن المحل والمخصص وهو ذاته تعالى غني عن المحل لكونه ذاتا وعن المخصص لكونه  
 قديما باقيا وقسم غني عن المخصص وموجود في المحل وهو صفاته تعالى غنية عن المخصص لكونها قديمة باقية  
 وموجود في المحل لان الصفة لا تقوم بنفسها وقسم غني عن المحل ومفتقر الى المخصص وهي ذوات الاجرام  
 غنية عن المحل لكونها ذاتا والذات لا تحتاج الى محل ومفتقرة الى المخصص لكونها احاد ثواب الحوادث لا بد له من  
 محدث وقسم مفتقر الى المحل والمخصص وهي الاعراض مفتقرة الى المحل لكونها اعراضا والعرض لا يقوم  
 بنفسه ومفتقرة الى المخصص لكونها احاد ثواب الحوادث لا بد له من محدث (وقد تحصل من هذه الاصول)  
 أي من أولها الى هنا (انه) تعالى (موجود) واجب الوجود قديم لا أول له باق لا آخر له (قائم بنفسه)  
 مخالف للحوادث (ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض) ولا حال في شيء ولا يحل شيء (وان العالم كله) وهو  
 ما سوى الله تعالى (جواهر واعراض واجسام) وذكر الجواهر يغني عن الاجسام لان الاجسام جواهر  
 مؤلفة كما تقدم (فاذا لا يشبه شيئا) من خلقه (ولا يشبهه شيء) من خلقه والمشابهة تتحقق من الطرفين  
 اذ العالم جواهر واعراض والله تعالى خالقها كلها (بل هو الخالق القيوم) لما ثبت ان الله سبحانه وتعالى  
 لا يشبه شيئا من خلقه أشار الى ما يقع به التفرقة بينه وبين خلقه بما يمتنع به تعالى دون خلقه فن ذلك انه  
 قيوم لا ينشأ اذ هو مختص بعدم النوم والسنة دون خلقه فانهم ينامون وانه تعالى حي لا يموت لان صفة  
 الحياة لا يمانية تختص به دون خلقه فانهم يموتون ثم قال (ليس كمثل شيء) أي ليس مثله شيء يناسبه ويواوجه

ولانه عالم قادر مريد خالق  
 كسبائي بيانه وهذه  
 الاوصاف تستحيل على  
 الاعراض بل لا تعقل الا  
 الموجود قائم بنفسه مستقل  
 بذاته وقد تحصل من هذه  
 الاصول انه موجود قائم  
 بنفسه ليس بجوهر ولا  
 جسم ولا عرض وان العالم  
 كله جواهر واعراض  
 وأجسام فاذا لا يشبه شيئا  
 ولا يشبهه شيء بل هو الخالق  
 القيوم الذي ليس كمثل شيء

والمراد من مثله ذاته المقدسة كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق السكاهة فإنه  
اذ انفي بمن يناسبه ويسد مسدده كان نفيه أولى وقيل مثل صفته أى ليس كصفته صفة والمخالفة بينه  
وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة تعالى لا لا ثم زائد هذا مذهب الاشعرى وأول هذه الآية تنزيه  
وأخرها اثبات فصورها بردي على المجسمة وعجزها بردي على المعطلة النافين لجميع الصفات وبدء بالتنزيه ليستفاد  
منه نفي التشبيه له تعالى مطلقا حتى في السمع والبصر اللذين ذكرنا بعد وقال أبو منصور التميمي اعترض  
بعض المشبهة على هذه الآية بأن قال ان هذه تقتضي اثبات مثل ونفي مثل عن ذلك المثل وهذا جهل منهم  
بكلام العرب في مخاطباتها مع انتقاضه في نفسه اما جعلهم بكلام العرب فلان العرب تزيد المثل تارة في  
الكلام وتزيد الكاف أخرى مع الاستغناء عنها وذلك كقول القائل لصاحبه أعرفك كالكاهن العاخر أى  
أعرفك هينا عاخر أو قال الشاعر \* وقبلي كمثل جذوع الخيل \* يغشاهم سيل منهم أراد انهم كجذوع الخيل  
فزيد المثل صلة في الكلام وقال الآخر \* فصيروا كمثل عصف مأ كول \* أراد مثل عصف فزيد الكاف  
وقد تزيد العرب الكاف على الكاف كقول الشاعر \* وصاليات ككأ توثقني \* أراد ككأ توثقني فزيد  
عليه كافا فكذلك قوله ليس كمثل شئ الكاف فيه زائدة والمراد ليس مثله شئ ومعناه ليس شئ مثله وأما  
وجه مناقضة السؤال في نفسه فن حيث ان السائل زعم ان له مثالا نظيره وإذا لم يكن للمثل نظير بطل  
أن يكون مثالا لان مثل الشئ يقتضي أن يكون المضاف اليه بالتمثيل مثالا وذلك متناقض وإذا  
تناقض السؤال في نفسه لم يستحق جوابا (وإني يشبه) أى كيف يشبه (المخلوق خالقه والمقدور مقدره  
والمصور مصوره والاعراض كالأجسام والاعراض كالأجسام) أى ما سواه تعالى (من خلقه وصنعه) وأبداعه (فاستحال  
القضاء عليها بمائلته ومشاهايته) اعلم ان أهل ملة الاسلام قد أطلقوا جميعا القول بأن صانع العالم  
لا يشبه شيئا من العالم وأنه ليس له شبه ولا مثل ولا ضد وأنه سبحانه موجود بلا تشبيه ولا تعطيل ثم اختلفوا  
بعد ذلك فيما بينهم فمنهم من اعتقد في التفصيل ما وافق اعتقاده في الجملة ولم ينقض أصول التوحيد على  
نفسه بشئ من فروعه وهم المحققون من أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث وأهل الرأي الذين تمسكوا  
بأصول الدين في التوحيد والنبوت ولم يخلطوا مذهبهم بشئ من البدع والضلالات المعروفة بالقدر والارجاء  
والتحسيم والتشبيه والرفض ونحو ذلك وعلى ذلك أئمة الدين جميعهم في الفقه والحديث والاجتهاد في الفسما  
والاحكام كمالك والشافعي وأبي حنيفة والاوزاعي والثوري وفقهاء المدينة وجميع أئمة الحرمين وأهل  
الظاهر وكل من يعتبر بخلافه في الفقه وبه قال أئمة الصفة أئمة الميمنة من المتكلمين كعبد الله بن سعيد  
القطان والحارث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز الماسكي والحسين بن الفضل الجلي وأبي العباس القلانسي  
وأبي الحسن الاشعرى ومن تبعهم من الموحدين الخارجين عن التشبيه والتعطيل واليه ذهب أيضا أئمة  
أهل التصوف كأبي سليمان الداراني وأحمد بن أبي الخوارزمي وسري السقطي وإبراهيم بن أدهم والفضل  
ابن عياض والجنيد ورويم والنووي والخراز والخواص ومن جرى مجراهم دون من انتسب اليهم  
وهم يرون منهم من الحلولية وغيرهم وعلى ذلك درج من سلف من أئمة المسلمين في الحديث كالزهري  
وشعبة وقتادة وابن عينة وعبد الرحمن بن مهيدي ويحيى بن سعيد ويحيى بن معين وعلي بن المدائني وأحمد  
ابن حنبل واسحق بن راهويه ويحيى بن يحيى التميمي وجميع الحفاظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم  
الذين نقل قولهم في الجرح والتعديل والتمييز بين الصحيح والسقيم من الاخبار والآثار وكذلك الأئمة الذين  
أخذت عنهم اللغة والنحو والقراءات وأعراب القرآن كلهم كانوا على طريقة التوحيد من غير تشبيه  
ولا تعطيل كعميس بن عمر الثقفي وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد والاصمعي وأبي زيد الانصاري  
وسميويه والاختفش وأبي عبيدة وأبي عبيد وابن الاعرابي والاجر والفراء والفضل الضبي وأبي مالك  
وعثمان المازني وأحمد بن يحيى ثعلب وأبي شهر وابن السكيت وعلي بن حمزة السكاسكي وإبراهيم الحاربي

وأني يشبه المخلوق  
خالقه والمقدور مقدره  
والمصور مصوره والأجسام  
والاعراض كالأجسام  
وصنعه واستحال القضاء  
عليها بمائلته ومشاهايته



والمرء والقراء السبعة قبلهم وكل من يصح اليوم الاحتجاج بقوله في اللغة والنحو والقراآت من أئمة الدين فانهم كلهم منتسبون الى ما انتسب اليه أهل السنة والجماعة في التوحيد وثبات صفات المدح لمعبودهم ونفي التشبيه عنه ومنهم من أجرى على معبوده أوصافاً تؤذيه الى القول بالتشبيه مع تنزيهه منه في الظاهر كالتشبيه والمجسمة والحلولية على اختلاف مذاهبيهم في ذلك فأما الخارجون عن ملّة الاسلام ففريقان أحدهما دهرية ينكرون الصانع فلا يكلمون في نفي التشبيه عنه وانما يكلمون في اثباته والفريق الثاني مقرون بالصانع ولكنهم مختلفون فمنهم من يقول باثبات صانعين هما النور والظلمة ومنهم من ينسب الافعال والحوادث الى الطبائع الاربعة ومنهم من يقر بصانع واحد قديم وهؤلاء مختلفون فيه فمنهم من يقول انه لا يشبه شيئاً من العالم ويفرط في نفي الصفات عنه حتى يدخل في باب التعطيل وهم أكثر الفلاسفة وفهم المفرط في اثبات الصفات والجوارح له تعالى حتى يدخل في باب التشبيه بينه وبين خلقه كاليهود الذين زعموا ان معبودهم على صورة الانسان في الاعضاء والجوارح والحدس والنهاية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ومعهم على هذا القول جماعة من المنتسبين الى الاسلام مع تنزيههم من القول بالتشبيه في الظاهر خوفاً من اظهار العامة على عوارض مذاهبيهم وهؤلاء فرق منهم أصحاب هشام ابن الحكم الرافضي والجواريبة أصحاب داود الجواربي والحلولية أصحاب أبي حلمان الدمشقي والبيانية أصحاب بيان بن سميعان التميمي والتناسخية أصحاب عبد الله بن منصور بن عبد الله بن جعفر والمغيرة أصحاب المغيرة بن سعيد وغير هؤلاء ولهم مقالات يقشعر منها البدن قد ذكرها أصحاب الملل والنحل وفيما أشرنا اليه كفاية (الاصل السابع العلم بان الله تعالى منزّه الذات عن الاختصاص بالجهات) أي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة (فان الجهة) وهي منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بحركته من حيث حصوله فهي من ذوات الاوضاع المادية ومرجعها الى نفس الامكنة أو حدودها وأطرافها وهي تنقسم بحسب المشير الى ستة وأشار الى ذلك بقوله (امافوق واما أسفل) وهو التحت (واما يمين أو شمال أو قدام أو خلف) وقد تخصص في قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحيطها فكان الى نقطة مركز العالم ووسطه فهو سفلى وما كان الى محيطه ومحويه فهو جهة علو وهذا لا يكاد يختلف ومن ثم ادعى فيها انها جهتان على الحقيقة حقيقة وطبعاً كما قرر في محله (وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الانسان) أي حادثة باحداث الانسان ونحوه مما عشى على رجليه (اذ خلقه له طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلاً والاخر يقابله ويسمى رأساً فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس) أي معنى الفوق ما حاذى رأسه من جهة السماء (واسم الاسفل لما يلي جهة الارض) مما يحاذى رجليه (حتى ان النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحناً) لانه المهادي لظهورها (وان كان في حقنا فوقاً) أي معنى الفوق فيما عشى على أربع أو على بطنه بالنسبة اليهما ما يحاذى ظهره من فوقه فهي كلها اضافية (وخلق للانسان اليدين واحدهما أقوى من الاخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى) أي اليمين ما يحاذى أقوى يديه غالباً (والشمال لما يقابله) وانما قيده بالغالب فان في الناس من يساوه أقوى من اليمين ولكنه نادر (وتسمى الجهة التي تلي اليمين يميناً والاخرى شمالاً وخلق له جانبين يبصر من أحد هما ويتحرك اليه فحدث له اسم القدام) ويسمى الامام أيضاً وهو ما يحاذى جهة الصدر (للجهة التي) يبصر منها و (يتقدم اليها بالحركة واسم الخلف) وكذلك الورا (لما يقابلها فالجهات) على ما ذكر (حادثة بحدوث الانسان) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر وهي مع ذلك اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل (ولولم يخلق الانسان بهذه الخلقة) المعروفة وكذا كل حادث (بل خلق مستديراً كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة) أي لم توجد واحدة من هذه اذ لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا

والمرء والقراء السبعة قبلهم وكل من يصح اليوم الاحتجاج بقوله في اللغة والنحو والقراآت من أئمة الدين فانهم كلهم منتسبون الى ما انتسب اليه أهل السنة والجماعة في التوحيد وثبات صفات المدح لمعبودهم ونفي التشبيه عنه ومنهم من أجرى على معبوده أوصافاً تؤذيه الى القول بالتشبيه مع تنزيهه منه في الظاهر كالتشبيه والمجسمة والحلولية على اختلاف مذاهبيهم في ذلك فأما الخارجون عن ملّة الاسلام ففريقان أحدهما دهرية ينكرون الصانع فلا يكلمون في نفي التشبيه عنه وانما يكلمون في اثباته والفريق الثاني مقرون بالصانع ولكنهم مختلفون فمنهم من يقول باثبات صانعين هما النور والظلمة ومنهم من ينسب الافعال والحوادث الى الطبائع الاربعة ومنهم من يقر بصانع واحد قديم وهؤلاء مختلفون فيه فمنهم من يقول انه لا يشبه شيئاً من العالم ويفرط في نفي الصفات عنه حتى يدخل في باب التعطيل وهم أكثر الفلاسفة وفهم المفرط في اثبات الصفات والجوارح له تعالى حتى يدخل في باب التشبيه بينه وبين خلقه كاليهود الذين زعموا ان معبودهم على صورة الانسان في الاعضاء والجوارح والحدس والنهاية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ومعهم على هذا القول جماعة من المنتسبين الى الاسلام مع تنزيههم من القول بالتشبيه في الظاهر خوفاً من اظهار العامة على عوارض مذاهبيهم وهؤلاء فرق منهم أصحاب هشام ابن الحكم الرافضي والجواريبة أصحاب داود الجواربي والحلولية أصحاب أبي حلمان الدمشقي والبيانية أصحاب بيان بن سميعان التميمي والتناسخية أصحاب عبد الله بن منصور بن عبد الله بن جعفر والمغيرة أصحاب المغيرة بن سعيد وغير هؤلاء ولهم مقالات يقشعر منها البدن قد ذكرها أصحاب الملل والنحل وفيما أشرنا اليه كفاية (الاصل السابع العلم بان الله تعالى منزّه الذات عن الاختصاص بالجهات) أي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة (فان الجهة) وهي منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بحركته من حيث حصوله فهي من ذوات الاوضاع المادية ومرجعها الى نفس الامكنة أو حدودها وأطرافها وهي تنقسم بحسب المشير الى ستة وأشار الى ذلك بقوله (امافوق واما أسفل) وهو التحت (واما يمين أو شمال أو قدام أو خلف) وقد تخصص في قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحيطها فكان الى نقطة مركز العالم ووسطه فهو سفلى وما كان الى محيطه ومحويه فهو جهة علو وهذا لا يكاد يختلف ومن ثم ادعى فيها انها جهتان على الحقيقة حقيقة وطبعاً كما قرر في محله (وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الانسان) أي حادثة باحداث الانسان ونحوه مما عشى على رجليه (اذ خلقه له طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلاً والاخر يقابله ويسمى رأساً فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس) أي معنى الفوق ما حاذى رأسه من جهة السماء (واسم الاسفل لما يلي جهة الارض) مما يحاذى رجليه (حتى ان النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحناً) لانه المهادي لظهورها (وان كان في حقنا فوقاً) أي معنى الفوق فيما عشى على أربع أو على بطنه بالنسبة اليهما ما يحاذى ظهره من فوقه فهي كلها اضافية (وخلق للانسان اليدين واحدهما أقوى من الاخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى) أي اليمين ما يحاذى أقوى يديه غالباً (والشمال لما يقابله) وانما قيده بالغالب فان في الناس من يساوه أقوى من اليمين ولكنه نادر (وتسمى الجهة التي تلي اليمين يميناً والاخرى شمالاً وخلق له جانبين يبصر من أحد هما ويتحرك اليه فحدث له اسم القدام) ويسمى الامام أيضاً وهو ما يحاذى جهة الصدر (للجهة التي) يبصر منها و (يتقدم اليها بالحركة واسم الخلف) وكذلك الورا (لما يقابلها فالجهات) على ما ذكر (حادثة بحدوث الانسان) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر وهي مع ذلك اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل (ولولم يخلق الانسان بهذه الخلقة) المعروفة وكذا كل حادث (بل خلق مستديراً كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة) أي لم توجد واحدة من هذه اذ لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا

فكيف كان في الازل

مختصا بجهة والجهة حادثه  
أو كيف صار مختصا بجهة  
بعد ان لم يكن له أبان خلق  
العالم فوقه ويتعالى عن أن  
يكون له فوق اذ تعالى أن  
يكون له رأس والفوق  
عبارة عما يكون جهة الرأس  
أو خلق العالم تحته فتعالى  
عن ان يكون له تحت اذ  
تعالى عن ان يكون له  
رجل والتحت عبارة عما يلي  
جهة الرجل وكل ذلك مما  
يستحيل في العقل ولان  
المعقول من كونه مختصا  
بجهة انه مختص بحيز  
اختصاص الجواهر أو  
مختص بالجواهر اختصاص  
العرض وقد ظهر استحالة  
كونه جوهرًا أو عرضًا  
فاستحال كونه مختصا بالجهة  
وان أريد بالجهة غير هذين  
المعنيين كان غلطًا في الاسم  
مع المساعدة على المعنى  
ولانه لو كان فوق العالم  
لكان محاذياله وكل محاذ  
لجسم فاما أن يكون مثله  
أو أصغر منه أو أكبر وكل  
ذلك تقدير يحوج بالضرورة  
الى مقدر ويتعالى عنه  
الخالق الواحد المدبر فأما  
رفع الايدي عند السؤال  
الى جهة السماء فهو لانها  
قبلة الدعاء وفيه أيضا إشارة  
الى ما هو وصف للمدعو  
من الجلال والكبرياء تنبيهها  
بقصد جهة العلو على صفة  
المجد والعلو فانه تعالى فوق  
كل موجود بالقهر والاستيلاء

وجه (فكيف كان) تعالى (في الازل مختصا بجهة والجهة حادثه) وهو تعالى كان موجودا في الازل  
ولم يكن شيء من الموجودات لان كل موجود سواء حادث (أو كيف صار بجهة بعد ان لم يكن له أبان خلق  
الانسان تحته ويتعالى عن أن يكون فوق اذ تعالى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلي جهة الرأس  
أو خلق العالم تحته فتعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل في  
العقل) فهذا طريق الاستدلال قال أبو منصور التميمي وأما حالة كونه في جهة فان ذلك كالحالة كونه  
في مكان لان ذلك يوجب حدوث كون ومحاذاة مخصوصة فيه وذلك دليل على حدوث ما حل فيه فذلك  
أحلنا اطلاق اسم الجهة على الله تعالى اه وقد نبه المصنف على طريق ثان في الاستدلال بقوله (ولان  
المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بحيز) هو كذا أي معنى من الاحياز وقد فسر بقوله (اختصاص  
الجواهر أو مختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهرًا أو عرضًا) أو جسمًا اذ  
الحيز مختص بالجواهر والجسم وقد مر تنزيه سبحانه عنهما وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة  
كونه حالًا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر ولما ظهر بطلان الجوهرية والجسمية (فاستحال  
كونه مختصا بالجهة) وقال النسفي في شرح العمدة الصور والجهات مختلفة واجتماعها عليه تعالى مستحيل  
لتنافيا في أنفسها وليس البعض أولى من البعض لاستواء الشكل في افادة المدح والنقص وعدم دلالة  
المحدثات عليه فلا يختص بشيء منها لكان تخصيص مخصص وهذا من أمارات المحدث اه وقال السبكي  
صانع العالم لا يكون في جهة لانه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة انهم الممكان أو المستلزمة له ولو كان  
في مكان لكان متحيزا ولو كان متحيزا لكان مفتقرا الى حيزه ومكانه فلا يكون واجب الوجود وثبت انه  
واجب الوجود وهذا خلف وأيضًا لو كان في جهة فاما في كل الجهات وهو محال وشيخ واما في البعض  
فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار الى المخصص المنافي للوجوب اه (وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين)  
بما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية (كان غلطًا في الاسم مع المساعدة على المعنى) ولكن ينظر فيه  
أرجح ذلك المعنى الى تنزيه سبحانه عما لا يليق بجلاله فيخطأ من أراد في مجرد التعبير عنه بالجهة لانه  
بما لا يليق ولعدم وروده في اللغة أو يرجع الى غيره فبذلك قوله صوناع الضلالة ثم نبه المصنف على  
طريق ثالث في الاستدلال بقوله (ولانه لو كان فوق العالم) كما يقوله بعض المجسمة (لكان محاذياله)  
أي مقابلا (وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أو أصغر منه) كما يقوله هشام بن الحكم الرافضي (أو  
أكبر) منه (وكل ذلك) مستحيل في حقه تعالى اذ هو (تقدير يحوج الى مقدر ويتعالى عنه الخالق  
الواحد المدبر) جل سبحانه وقال المصنف في الجام العوام أعلم ان الفوق اسم مشترك يطلق للمعنيين  
أحدهما نسبة جسم الى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والاخر أسفل يعني ان الاعلى من جانب رأس  
الاسفل وقد لاهذا المعنى فيقال الخليفة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير والاول يستدعي جسمًا  
حتى ينسب الى جسم والثاني لا يستدعيه فليعتقد المؤمن ان الاول غير مراد وانه على الله تعالى محال فانه  
من لوازم الاجسام أو لوازم اعراض الاجسام فان قيل فما بال الايدي ترفع الى السماء وهي جهة العلو  
فأشار المصنف الى الجواب بقوله (فاما رفع الايدي عند السؤال) والدعاء (الى جهة السماء فهو لانها  
قبلة الدعاء) ككان البيت قبل الصلاة يستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزعه عن الحلول  
بالبيت والسماء وقد أشار النسفي أيضا فقال ورفع الايدي والوجه عند الدعاء تعبد محض كالتوجه  
الى الكعبة في الصلاة فالسماء قبل الدعاء كالبيت قبل الصلاة (وفيه أيضا إشارة الى ما هو وصف للمدعو  
من الجلال) والعظمة (والكبرياء) تنبيهها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلو فانه تعالى فوق كل  
موجود بالقهر والاستيلاء) ويدل لذلك قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لان ذكر العبودية في  
وصف من الله فوقه يؤكده احتمال فوقية القهر والاستيلاء وقد ذكر المصنف في الاقتصاد سر الإشارة

بالدعاء الى السماء على وجهه طول فراجعهم فان قيل نفيه عن الجهات الست اخبار عن عدمه اذ  
لا عدم أشد تحقيقاً من نفي المذكور عن الجهات الست وهذا سؤال سمعه محمود بن سبكتين من  
الكرامية وألقاه على ابن فورل قلت النفي عن الجهات الست لا يكون ذلك اخباراً عن عدمه ما لو كان  
لكان في جهة من الذاتي لانفي ما يستحيل ان يكون في جهة منه الا ترى ان من نفي نفسه عن الجهات  
الست لا يكون ذلك اخباراً عن عدمه لان نفسه ليست بجهة منه وأما قول المعتزلة القائمان بالذات  
يكون واحداً منهما بجهة صاحبه لا محالة فالجواب عنه هذا على الاطلاق أم بشرطة ان يكون كل  
واحد منهما محمداً متناهياً الأول ممنوع والثاني مسلم ولكن الباري تعالى يستحيل ان يكون محدوداً  
متناهياً (تنبيه) هذا المعتزلة لا يخالف فيه بالتحقيق سني لا يحدث ولا فقيه ولا غيره ولا ينبغي قط في  
الشرع على لسان نبي التصريح بلفظ الجهة فالجهة بحسب التفسير المتقدم منفية معنى ولفظاً وكيف لا  
والحق يقول ليس كمثل شيء ولو كان في جهة بذلك الاعتبار لكان له أمثال فضلاً عن مثل واحد وما نقله  
القاضي عياض من ان المحدثين والفقهاء على الجهة ليس المعنى ما قام القاطع بخلافه ولم ينقل عن أحد  
منهم انه تعالى في جهة كذا تعالى الله عن ذلك لكن لما ثبت سمعاً قرأنا الرحمن على العرش استوى وهو  
القاهر فوق عباده يخافون ربهم من فوقهم وسنة حيث قال صلى الله عليه وسلم للسوداء أين الله فأشارت  
نحو السماء فقال أعتقها فأثمها مؤمنة الى غير ذلك من الطواهر وكان أصلهم ثبوت المعتقدات من السمع  
فاعتقدوا ان هناك صفة تسمى بالاستواء على العرش لا تشبه استواء المخلوقين وصفة أخرى تسمى بفوق أى  
فوق عباده أى العرش ومن دونه الله أعلم بذلك الاستواء وأعلم بتلك الفوقية بهذا صرح الامام أحمد بن  
حنبل على ما نقل عنه المقدسي في رسالة الاعتقاد وأعلم ان المنظور اليهم انما هم الأمة القدوة والعلماء  
الجليلة ولا عبرة بالمقلدة الواقعة مع طاهر المنقول الذين لم يفرقوا بين المحكم منه والمتشابه وسأيت تمام البحث  
فيه في الاصل الذي يليه وأما الصوفي فيقول محال ان يكون الباري في جهة اذ تلك الجهة اما ان تكون  
غيره أولاً فان لم تكن غيره فلا جهة وان كانت غيره فاما قدمة أو حادثه والجيب باطل قال صلى الله  
عليه وسلم كان الله ولا شيء معه \* (تكميل) \* ذكر الامام قاضي القضاة ناصر الدين ابن المنير الاسكندر  
المالكي في كتابه المنتقى في شرف المصطفى لما تسكلم على الجهة وقرر نفيها قال ولهذا أشار مالك رحمه  
الله تعالى في قوله صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على نونس بن متى فقال مالك انما خص نونس بالتنبيه على  
التنزيه لانه صلى الله عليه وسلم رفع الى العرش ونونس عليه السلام هبط الى قاموس البحر ونسبته مامع  
ذلك من حيث الجهة الى الحق جل جلاله نسبة واحدة ولو كان الفضل بالمكان لكان عليه السلام أقرب  
من نونس بن متى وأفضل ولما نسي عن ذلك ثم أخذ الامام ناصر الدين يبدى ان الفضل بالمكانة لان العرش  
في الرفيق الاعلى فهو أفضل من السفلى فالفضل بالمكانة لا بالمكان هكذا نقله السبكي في رسالة الرد على  
ابن زفيل (الاصل الثامن) العلم بانه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء (هذا  
الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحاً في ترجمة أصول الركن الأول ونبه  
عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان فان الكرامية يشنون جهة العلوم من غير استقرار  
على العرش والخشوية وهم المجسمون مصرحون بالاستقرار على العرش وتسكوا بطواهر منها قوله تعالى  
الرحمن على العرش استوى وحديث العجيجين ينزل ربنا كل ليلة الحديث وأجيب عنه بجواب اجالى  
هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على  
صدق المبلغ وانما ثبت هذه الدلالة بالعقل فلا تقي الشرع بما يكذبه العقل وهو شاهد لبطلان الشرع  
والعقل معاً اذا تقر وهذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يستند الى الذات المقدسة بان يطلق اسماً أو  
صفة لها وهو يخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو اما ان يتواتر أو ينقل أحاداً والا حاداً ان كان نصاً

\* (الاصل الثامن) \* العلم  
بانه تعالى مستو على عرشه  
بالمعنى الذي أراد الله تعالى  
بالاستواء

لا يحتمل التأويل قطعاً باقتراء نأفله أو سهوه أو غلطه وإن كان ظاهراً فظاهره غير مرادوان كان متواتراً فلا يتصور أن يكون فصلاً يحتمل التأويل بل لابد وأن يكون ظاهراً وحيث نذكر قول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراداً منه ثم إن بقي بعد انتفاءه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وإن بقي احتمالان فصاعداً فلا يتحتمل أن يدل قاطع على واحد منهما ما لا يدل على غيره وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعاً للخطأ عن العقائد أو لا خشية الاحتمال في الأسماء والصفات الأولى مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وستأتي أمثلة التنزيل عليهم ما واما الأجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأننا توهمنا أنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمحاسة والمحاذاة لها للقيام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى بل نؤمن بأن الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به تعالى (وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا تنطبق اليه سمات الحدوث والغناء وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وقال أيضاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وفي طه الرحمن على العرش استوى وفي الاعراف ويونس والرد والسجدة والحديد ثم استوى على العرش وفي الفرقان ثم استوى على العرش الرحمن (وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء) أي قهره على العرش واستيلائه وهذا جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه المصنف هنا وهذا يعني كون المراد منه الاستيلاء فعند الماتريديّة أمر جائز الإرادة أي يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافاً لما دل عليه كلام المصنف من تعيينه إذ لا دليل على إرادته عينا فالواجب عينا ما ذكر من الإيمان به مع نفي التشبيه وإذا خيف على العامة لقصور أفهامهم عديم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمانية وإن لا يفتقروا تلك اللوازم فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء صيانة لهم من المحذور فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة (كما قال الشاعر) وهو البعيت كما قاله ابن عباد أو الأخطى كما قاله الجوهري في بشر بن مروان

وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا ينطبق اليه سمات الحدوث والغناء وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن ثم استوى إلى السماء وهي دخان وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق

(قد استوى بشر على العراق \* من غير سيف ودم مهوراق)

كذا نسبته صاحب اسمعيل بن عباد في كتابه نهم سجع السبيل ثم قال فإن قيل فهو مستول على كل شيء فما وجه اختصاصه بالعرش بالذكري قيل كما هو رب كل شيء وقال رب العرش العظيم فإن قيل فما معنى قولنا عرش الله إن لم يكن عليه قيل كما تقول بيت الله وإن لم يكن فيه والعرش في السماء تطوف به الملائكة كما أن الكعبة في الأرض تطوف بها الناس إلى هنا كلام صاحب وهو وإن كان يميل إلى رأي الاعتزال غير أنه وافق أهل السنة فيما قاله هنا ومثل ذلك أيضاً قول الشاعر

فلما علونا واستوينا عليهم \* جعلناهم مرعى لنسرو طائر

وقال الجاحظ في كتاب التوحيد له ما نصه قد زعم أصحاب التفسير عن عبد الله بن عباس وهو صاحب التأويل والناس عليه عيال أن قوله استوى استولى وهذا القول قد رده ابن تيمية الحافظ في كتاب العرش وقال إن الجاحظ رجل سوء معتزلي لا يؤثق بنقله قال التقي السبكي وكتاب العرش من أقبح كتبه ولموقوف عليه الشيخ أبو حيان ما زال يابسه حتى مات بعد أن كان يعظمه قال فيه استوى في سبع آيات بغير لام ولو كانت بمعنى استولى لجاءت في موضع وهذا الذي قاله ليس بلازم فالمجاز قد بطرد وحسنه أن لفظ استوى أعذب وأخصر وليس هو من الأطراد الذي يجعله بعض الأصوليين من علامة الحقيقة فإن ذلك الأطراد في جميع موارد الاستعمال والذي حصل هنا أطراد استعمالها في آيات فأين أحدهما من الآخر ثم إن استوى وزنه افتعل فالسين فيه أصلية واستولى وزنه استفعل فالسين فيه زائدة ومعناه من الولاية فهم أمادان متغايران في اللفظ والمعنى والاستيلاء قد يكون بحق وقد يكون بباطل والاستواء لا يكون إلا بحق والاستواء صفة للمستوى في نفسه بالكمال والاعتدال والاستيلاء صفة متعدية إلى غيره فلا يصح أن يقال استولى

حتى يقال على كذا ويصيحان يقال استوى ويتم الكلام فلوقال استولى لم يحصل المقصود ومراد المتكلم  
الذي يفهم الاستواء بالاستيلاء التنبيه على صرف اللفظ عن الظاهر الموهوم للتشبيه واللفظ قد يستعمل  
مجازاً في معنى لفظ آخر ويلاحظ معية معنى آخر في لفظ المجاز ولو عبر عنه باللفظ الحقيقي لاخلل المعنى وقد  
يريد المتكلم ان الاستواء من صفات الافعال كالاستواء المتخصص من كل وجه ويكون السبب في لفظ  
الاستواء عدويتها واختصارها دون ما ذكرناه ولكن ما ذكرناه أحسن وأمكن مع مراعاة معنى  
الاستواء وانظر قول الشاعر \* قد استوى بشري على العراق \* لو أتى بالاستيلاء لم تكن له هذه الطلاقة والحسن  
والمراد بالاستواء كمال الملك وهو مراد القائلين بالاستيلاء ولفظ الاستيلاء قاصر عن تأدية هذا المعنى  
فالاستواء في اللغة له معنيان أحدهما الاستيلاء بحق وكما في العهد ثلاثة معان ولفظ الاستيلاء لا يفيد الا  
معنى واحداً فاذا قال المتكلم في تفسير الاستواء الاستيلاء مراده المعاني الثلاثة وهو أمر يمكن في حقه  
سبحانه وتعالى فالمقدم على هذا التأويل لم يرتكب محذوراً ولا وصف الله تعالى بما لا يجوز عليه والمفوض  
المنزلة لا يجزم على التفسير بذلك لاحتمال ان يكون المراد خلافه وقصور افهامنا عن وصف الحق سبحانه  
وتعالى مع تزجيه عن صفات الاجسام قطعاً والمعنى الثاني للاستيلاء في اللغة الجلوس والقعود ومعناه  
مفهوم من صفات الاجسام لا يعقل منه في اللغة غير ذلك والله تعالى منزله عنها ومن أطلق القعود وقال انه  
لم يرد صفات الاجسام قال شيئاً لم تشهد له به اللغة فيكون باطلاً وهو كالمقر بالتجسيم المنكر له فيؤخذ  
بأقراره ولا يفيد انكاره واعلم ان الله تعالى كامل الملك أزلاً وأبداً والعرش وما تحته حادث فأقوله  
تعالى ثم استوى على العرش لحديث العرش لا يحدث الاستواء اه وقال البخاري في صحيحه في كتاب  
التوحيد باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم قال الحافظ ابن حجر في شرحه ذكر قطعتين من  
آيتين وتلف في ذكر الثانية عقيب الاولى لرد من توهم من قوله في الحديث كان الله ولم يكن شئ قبله وكان  
عرشه على الماء ان العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل وكذا قول من زعم من الفلاسفة ان العرش  
هو الخالق الصانع فأردف بقوله رب العرش العظيم إشارة الى ان العرش مربوب وكل مربوب مخلوق وختم  
الباب بالحديث الذي فيه فاذا أناجموسى أخذ بقائه من قوائم العرش فان في اثبات القوائم للعرش دلالة على  
انه جسم مركب له ابعاض واجزاء والجسم المؤلف محدث مخلوق وقال البيهقي في الاسماء والصفات اتفقت  
أقوال أهل التفسير على ان العرش هو السمير وانه جسم خلقه الله تعالى وأمر الملائكة بحمله وتعبد لهم  
بتعظيمه والاعواف به كما خلق في الارض نبيا وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة وفي الآيات  
والاحاديث والآثار دلالة على ما ذهبوا اليه ثم قال البخاري وقال أبو العالية استوى الى السماء ارتفع  
وقال مجاهد استوى علا على العرش قال ابن بطال اختلفوا في الاستواء هنا فقالت المعتزلة معناه الاستيلاء  
بالقهر والغلبة وقالت المجسمة معناه الاستقرار وقال بعض أهل السنة معناه ارتفع وبعضهم معناه علا  
وبعضهم معناه الملك والقدرة وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشئ وخص لفظ العرش  
لكونه أعظم الاشياء وقيل ان على بمعنى الى فالمراد على هذا انتهى الى العرش أى فيما يتعلق بالعرش  
لانه خلق الخلق شيئاً بعد شئ قال ابن بطال أما قول المعتزلة ففاسد لانه لم يزل قاهراً غالباً مستولياً وقوله  
ثم استوى يقتضى افتتاح هذا الوصف بعد ان لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالباً فيه فاستولى عليه  
بقهر من غالبه وهذا منتف عن الله تعالى وقول المجسمة أيضاً فاسد لان الاستقرار من صفات الاجسام  
ويلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولا يلق بالخلافات قال وأما تفسيره بعلا فهو صحيح  
وهو المذهب الحق وقول أهل السنة لانه تعالى وصف نفسه بالعلى وهي صفة من صفات الذات وأما من  
فسره بارتفع ففيه فطر لانه لم يصفه بنفسه قال واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل  
فن قال معناه علا قال هي صفة ذات ومن قال غير ذلك قال هي صفة فعل وان الله فعل فعلا سماء استوى

على عرشه لان ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اه ملخصا قال الحافظ وقد ألزم من فسر به بالاستيلاء  
بمثل ما ألزم هو به من انه صار قاهرا بعد ان لم يكن فيلزم انه صار عاليا بعد ان لم يكن والانفصال عن ذلك  
للفريقين بالتسلسل بقوله تعالى وكان الله عالم حكيم فان أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل كذلك  
وبقي من معاني استوى ما نقل عن ثعلب استوى الوجه اتصل واستوى القمر امتلا واستوى فلان  
وفلان تماثلا واستوى الى المكان أقبل واستوى القائم قاعدا والنائم قاعدا ويمكن رد بعض هذه المعاني  
الى بعض وكذا ما تقدم عن ابن بطال وقد نقل أبو اسمعيل الهروري في الفاروق بسنده الى داود بن علي بن  
خلف قال كما عند أبي عبد الله بن الاعرابي يعني محمد بن زياد اللغوي فقال له رجل الرحمن على العرش  
استوى فقال هو على العرش كما أخبر قال يا أبا عبد الله انما معناه استولى فقال اسكت لا يقال استولى  
على الشيء الا ان يكون له مضاد ونقل البغوي في تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين ان معناه ارتفع  
وبخوه قال أبو عبيدة والقرء وغيرهما اه (واضطرب أهل الحق الى هذا التأويل كما اضطرب أهل الباطل  
الى تأويل قوله تعالى وهو معكم أينما كنتم اذ جعل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلم) قال أبو نصر القشيري  
في التذكرة الشريفة فان قيل أليس الله يقول الرحمن على العرش استوى فيجب الاخذ بظاهره قلنا  
الله يقول أيضا وهو معكم أينما كنتم ويقول تعالى ألا انه بكل شيء محيط فينبغي أيضا ان تأخذ بظاهر هذه  
الآيات حتى يكون على العرش وعندنا ومعنا ومحيطا بالعالم بحرقابه بالذات في حالة واحدة والواحد  
يستحيل ان يكون بذاته في حالة بكل مكان قالوا قوله تعالى وهو معكم يعني بالعلم وبكل شيء محيط احاطة  
العلم قلنا وقوله تعالى على العرش استوى قهر وحفظ وابقى اه (و) كذا (جعل قوله صلى الله عليه وسلم  
قاب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) رواه مسلم في صحيحه وفيه أيضا ان قاب بن آدم كاهابين  
أصبعين من أصابع الرحمن يقلها كقلب واحد يصرفه كيف شاء (على القدرة والقهر) مجاز بعلاقة  
ان اليد في الشاهد محل لظهور سلطان القدرة والقهر فحسن اطلاق اليد واردة القدرة والقهر قصدا  
للمبالغة اذ المجاز أبخ (وكذا جعل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود بين الله في أرضه) أخرجه أبو  
عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوه من معناه من حديث أبي هريرة رفعه بلفظه من فافوض  
الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن (على التشريف والاكرام) والمعنى انه وضع في الارض للتقريب  
والاستسلام تشير بقوله كما شرفت اليمين وأكرم موضعها للتقريب دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين  
للمجبر لذلك أولان من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضى الاقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة  
لتقريب اليمين والحاصل ان لفظ اليمين استعير للمجبر لاجتماعين أولاهما ما أضيف اضافة تشريف  
واكرام (لانه لو ترك على ظاهره لزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه)  
المحال ويتأمل بعض الآيات والاخبار دون بعض على حكم التقي والتشهي ليس في الشرط والمقصود من  
هذه المعارضة انه يعرف ان انحصم يضطر الى التأويل فلتتمكن التأويلات على وفق الاصول فان قيل وهذا  
يشعر بكونه مغلوبا مقهورا قبل الاستواء قبل انما يشعر بما قلتم ان لو كان للعرش وجود قبل الخلق وكان  
قديما والعرش مخلوق وكل ما خلقه حصل مسخرات تحت خلقه فالواحد لا يخلقه اياه لما حدث ولولا بقاؤه اياه لما بقي  
ونص على العرش لانه أعظم الخلق لو فاق فيما قبل الينا واذا نص على الاعظم فقد اندرج تحته مادونه قال  
ابن القشيري ولو أشعر ما قلنا توهم غلبته لا يشعر قوله وهو القاهر فوق عباده بذلك أيضا حتى يقال كان  
مقهورا قبل خلق العباد هيئات اذ لم يكن للعباد وجود قبل خلقه اياهم بل لو كان الامر على ما توهمه  
الجهلة من انه استواء بالذات لا يشعر ذلك بالتغيير واعوجاج سابق على وقت الاستواء فان البارئ تعالى  
كان موجودا قبل العرش ومن أنصف علم ان قول من يقول العرش بالرب استوى أمثل من قول من  
يقول الرب بالعرش استوى فالرب اذا موصوف بالعلو وفوقية الرتبة والعظمة منزلة عن السكون في المكان

واضطرب أهل الحق الى هذا  
التأويل كما اضطرب أهل  
الباطل الى تأويل قوله  
تعالى وهو معكم أينما كنتم  
اذ جعل ذلك بالاتفاق على  
الاحاطة والعلم وحمل قوله  
صلى الله عليه وسلم قاب  
المؤمن بين أصبعين من  
أصابع الرحمن على القدرة  
والقهر وحمل قوله صلى الله  
عليه وسلم الحجر الاسود بين  
الله في أرضه على التشريف  
والاكرام لانه لو ترك على  
ظاهره لزم منه المحال  
فكذا الاستواء لو ترك  
على الاستقرار والتمكن  
لزم منه

وعن المحاذاة ثم قال وقد نبغت نابغة من الرعاع لولا استزلالهم للعوام بما يقرب من افهامهم ويتصور في  
أوهامهم لاجلت هذا المكتوب عن تلطخه بذكرهم يقولون نحن نأخذ بالظاهر ونجري الآيات  
الموهمة تشبيها والاختبار المقتضية حدا وعضوا على الظاهر ولا يجوز أن نطرق التأويل إلى شيء من ذلك  
ويتمسكون بقول الله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وهو لا يعلم تأويله الا الله والذي أروا حنا بسده أضر على الاسلام من  
اليهود والنصارى والمجوس وعبد الاوثان لان ضلالات الكفار ظاهرة يتجنبها المسلمون وهو لا أروا  
الدين والعوام من طريق يغتر به المستضعفون فأوحوا إلى أوليائهم بهذه البدع وأحلوا في قلوبهم  
وصف المعبود سبحانه بالأعضاء والمجوارح والركوب والنزول والاتكاء والاستلقاء والاستواء بالذات  
والتردد في الجهات فمن أصغى إلى ظاهرهم يبادر بوجهه إلى تخيل المحسوسات فاعتقد الفضاخ فسأل به السبل  
وهو لا يدري اه ثم ذكر المصنف المحال الذي يلزم من تفسير الاستواء بالاستقرار والتمكين فقال هو  
(كون المتمكن جسمًا مماسًا للعرش امثله أو أكبر منه أو أصغر وذلك محال وما يؤدي إلى المحال محال)  
وتحقيقه انه تعالى لو استقر على مكان أو حادى مكانًا لم يتخل من أن يكون مثل المكان أو أكبر منه أو أصغر  
منه فان كان مثل المكان فهو اذا متشكل بأشكال المكان حتى اذا كان المكان مربعًا كان هو مربعًا أو  
كان مثلثًا كان هو مثلثًا وذلك محال وان كان أكبر من المكان فبعضه على المكان ويشعر ذلك بأنه  
متجزئ وله كل ينطوي على بعض وكان بحيث ينتسب إليه المكان بأنهر ربعه أو خمسة وان كان أصغر  
من ذلك المكان بقدر لم يتميز عن ذلك المكان الا بتحديد وتطرق إليه المساحة والتقدير وكل ما يؤدي إلى  
جواز التقدير على الباري تعالى فتجوز في حقه كفر من معتقده وكل من جاز عليه الكون بذاته على محل  
لم يتميز عن ذلك المحل الا بكون وقبح وصف الباري بالكون ومتى جاز عليه موازاة مكان أو تماسه جاز عليه  
مباينته ومن جاز عليه المباينة والتماسة لم يكن الاحداثا وهل علمنا حدوث العالم الا بجوارز المناساة والمباينة  
على اجزائه وقصارى الجهلة قولهم كيف يتصور موجود لا في محل وهذه الكلمة تصدر عن بدع وغوائل  
لا يعرف غورها وقعرها الا كل غواص على بحار الحقائق وهيئات طلب الكيفية حيث يستحيل محال  
والذي يدحض شبههم أن يقال لهم قبل أن يتخلق العالم أو المكان هل كان موجودا أم لا فمن ضرورة  
العقل أن يقول بلى فيلزمه لو صح قوله لا يعلم موجودا الا في مكان أحد أمرين اما أن يقول المكان  
والعرش والعالم قديم واما أن يقول الرب تعالى يحدث وهذا مال الجهلة والحشوية ليس القديم بالمحدث  
والمحدث بالقديم ونمود بالله من الخيرة في الدين قال ابن الهمام في المسامرة وعلى نحو ما ذكرنا في الاستواء  
يجري كل ما ورد في الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالاصبع والقدم واليد والعين فيجب  
الايمان به مصحوبا بالتنزيه فان كلا منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه  
وتعالى أعلم به وقد يؤول كل من ذلك لاجل صرف فهم العامة عن الجسمية وهو يمكن أن يراد ولا يجزم  
بارادته خصوصا على رأي أصحابنا يعني الماتريديين انها من المتشابهات وحكم التشابه انقطاع جامع معرفة  
المراد منه في هذه الدار والا لكان قد علم اه قال تلميذه ابن أبي شريف وهذا بناء على القول بالوقف  
في الآلية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان كلام امام الحرمين في الارشاد يميل إلى طريق  
التأويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رأيا وندبنا الله به  
عقدا اتباع السلف فانهم درجوا على ترك التعرض لها عنها وكأثر جع إلى اختيار التفويض لتأخر  
الرسالة ومال الشيخ عز الدين من عبد السلام إلى التأويل فقال في فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقربها  
إلى الحق ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسطا بين دقيق العبد فقال نقبل التأويل  
اذا كان المعنى الذي أوله به قريبا مفهوما من تعاطب العرب ونوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا  
المصنف يعني ابن الهمام على التوسط بين أن تدعو الحاجة إليه لخل في فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة

كون المتمكن جسمًا مماسًا  
للعرش امثله أو أكبر منه  
أو أصغر وذلك محال وما  
يؤدي إلى المحال فهو محال



الى ذلك اه وقال والد امام الحرمين في كفاية المعتقد أما ما ورد من ظاهر الكتاب والسنة ما يوجبهم  
بظواهرها تشبيها فالسلف فيه طريقان احدهما الاعراض فيها عن الخوض فيها وتفويض علمها الى الله  
تعالى وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصحابة واليهادى كثر من السلف وذلك مذهب من يقف  
على قوله وما يعلم تأويله الا الله ولا يستبعد أن يكون لله تعالى سر في كتابه والصحيح ان الحروف المقطعة من  
هذا القبيل و يعلم بالدليل يقينا ان ركنا من أركان العقيدة ليس تحت ذلك السر لان الله تعالى لا يؤخر  
البيان المفترق اليه عن وقت الحاجة ولا يكتف كتماننا والطريقة الثانية الكلام فيها وفي تفسيرها بأن يردّها  
عن صفات الذات الى صفات الفعل فيجعل النزول على قرب الرجة واليد على النعمة والاستواء على القهر  
والقدرة وقد قال صلى الله عليه وسلم كاتبا يديه يمين ومن تأمل هذا اللفظ انتفى عن قلبه ريبة التشبيه وقد  
قال تعالى الرحمن على العرش استوى وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم  
فكيف يكون على العرش ساعة كونه سادسهم الآن يرد ذلك الى معنى الادراك والاحاطة لا الى معنى  
المكان والاستقرار والجهة والتحديد اه وقول والد امام الحرمين وذلك مذهب من يقف على قوله الخ  
ومثله ما سر عن ابن أبي شريف قدرده الامام القشيري في التذكرة الشريفة حيث قال وأما قول الله عز وجل  
وما يعلم تأويله الا الله انما يريد به وقت قيام الساعة فان المشركين سألو النبي صلى الله عليه وسلم عن الساعة  
أيان مرساها ومتى وقوعها فامتنابه اشارة الى علم الغيب فليس يعلم عواقب الامور الا الله عز وجل ولهذا  
قال هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله أى هل ينظرون الا قيام الساعة وكيف يسوع لقائل أن يقول  
في كتاب الله تعالى مالا سبيل لمخلوق الى معرفته ولا يعلم تأويله الا الله أليس هذا من أعظم القدح في  
النبوت وان النبي صلى الله عليه وسلم ما عرف تأويل ما ورد في صفات الله تعالى ودعا الخلق الى علم ما لا يعلم  
أليس الله يقول بلسان عربي مبين فاذا علمي زعمهم يجب أن يقولوا كذب حيث قال بلسان عربي مبين اذ لم  
يكن معلوما عندهم والافان هذا البيان واذا كان بلغة العرب فكيف يدعى انه مالا تعلمه العرب بلسا كان  
ذلك الشيء عربيا فاقول في مقال ما له الى تكذيب الرب سبحانه ثم كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو  
الناس الى عبادة الله تعالى فلو كان في كلامه وفيما يلقيه الى أمته شيء لا يعلم تأويله الا الله تعالى لسكان  
للقوم أن يقولوا اين انما أول من تدعون اليه وما الذي تقول فان الاعيان بما لا يعلم أصله غير متأت ونسبة النبي  
صلى الله عليه وسلم الى أنه دعا الى رب موصوف بصفات لا تعقل أمر عظيم لا يتخيله مسلم فان الجهل بالصفات  
يؤدى الى الجهل بالموصوف والغرض أن يستبين من معه مسكة من العقل ان قول من يقول استواءه  
صفة ذاتية لا يعقل معناها والبدصفة ذاتية لا يعقل معناها والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها متوهم  
تسكييف وتشبيه ودعاء الى الجهل وقد وضع الحق لذي عينين وليت شعري هذا الذي ينكر التأويل بطرد  
هذا لانكار في كل شيء وفي كل آية أم يقنع بترك التأويل في صفات الله تعالى فان امتنع من التأويل أصلا  
فقد أبطل الشريعة والعلوم اذ ما من آية وتوضيح الا ويحتاج الى تأويل وتصرف في الكلام لان ثم أشياء لا بد  
من تأويلها الاختلاف بين العقلاء فيه الا المحدث الذين قصدتهم التعطيل للشرائع والاعتقاد لهذا يؤدى الى  
ابطال ما هو عليه من التمسك بالشرع وان قال يجوز التأويل على الجملة الا فيما يتعلق بالله وبصفاته فلا  
تأويل فيه فهذا يصبر منه الى أن ما يتعلق بغير الله تعالى يجب أن يعلم وما يتعلق بالانواع وصفاته يجب  
التقاضي عنه وهذا لا يرضى به مسلم وسر الامران هؤلاء الذين تمتنعون عن التأويل معتقدون حقيقة  
التشبيه غير انهم يدلسون ويقولون له يد لا كالا يدى وقدم لا كالا قدم واستواء بالذات لا كانه عقل فيما  
بيننا فليقل المحقق هذا كلام لا بد من استبيان قولكم نجرى الامر على الظاهر ولا يعقل معناه تنافض ان  
أحرى بت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم  
والعظم والعصب والمخ فان أخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار بهذه الاعضاء فهو الكفر وان لم

عندك الاخذ بها فأن الاخذ بالظاهر ألت قد تركت الظاهر وعلمت تقدس الرب تعالى عما هوهم الظاهر  
فكيف يكون أخذاً بالظاهر وان قال الخصم هذه الظواهر لا معنى لها أصلاً فهو حكم بانها ملغاة وما كان  
في ابلاغها السنا فائدة وهي هدر وهذا محال وفي لغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب وكانوا  
يعرفون موارد الكلام ويفهمون المقاصد في تجافي عن التأويل فذلك لقلة فهمه بالعربية ومن أحاط  
بطرق من العربية هان عليه مدرك الحقائق وقد قبل وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فكانه  
قال والراسخون في العلم أيضاً يعلمونه ويقولون آمنابه فان الايمان بالشئ انما يتصور بعد العلم اماماً لا يعلم  
فالايمان به غير متأت ولهذا قال ابن عباس انما من الراسخين في العلم اه قلت وهذا الذي ذهب اليه هو  
مختار شيخ جده ابن فورك واليه ذهب العزيز بن عبد السلام في رسائله منها رسالته التي أرسلها جواباً لآل مالك  
الاشرف موسى وهي بطولها في طبقات ابن السبكي وهو بظاهره يخالف لمذهب السلف القائلين بأمرارها  
على ظواهرها وقد مررت في آخر الفصل الثاني شروط التأويل راجع النظر اليها لتعلم انه كيف يجوز  
وان يجوز وتزوي يجوز ولند كرئص امام الحرمين في الرسالة النظمية في هذه المسئلة وهي آخر مؤلفاته  
على ما زعم ابن أبي شريف قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال امام الحرمين في الرسالة النظمية اختلفت  
مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك في أي الكتاب وما يصح من السنن وذهب  
أئمة السلف الى الانكشاف عن التأويل واجراء الظواهر على موارد ها وتغويض معانيها الى الله عز وجل  
والذي يرتضيه رأيا وندين الله به عقيدة اتباع سلف الامة للدليل القاطع ان اجماع الامة حجة فلو كان تأويل  
هذه الظواهر حتما فلا شك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرم عصر  
الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع اه قال الحافظ وقد تقدم  
النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار كالشوري والاوراعي ومالك والليث ومن عاصروهم وكذا  
من أخذ عنهم من الأئمة فكيف لا يوثق بما اتفق عليه القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب  
الشريعة اه قلت والى هذا مال المصنف في الجام العوام فقد عقد في الكف عن التأويل والخوض فيه  
باباً وكرهه ثلاثة أمثلة مثال في الفوقية ومثال في الاستواء ومثال في النزول وقال في أول كتابه المذكور  
ان الحق الصريح الذي لامرأ فيه هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين وهو الحق عندنا ان  
كل من بلغه حديث من هذه الاخبار من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور والتقدير والتصديق  
والاعتراف بالعجز والسكوت والكف والامسالك والتسليم لاهل المعرفة وقد تقدم شئ من ذلك في الفصل  
الثاني فراجع وقال الحافظ ابن حجر وقسم بعضهم أقوال الناس في هذا الباب الى ستة أقوال قولان لمن  
يجز بها على ظاهرها أحدهما من يعتقدها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة وتنفرع من قولهم  
عدة آراء والثاني من ينفي عنها شبهة صفات المخلوقين لان ذات الله لا تشبه الذوات فصفاة لا تشبه الصفات  
فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقة وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لا يجز بها على  
ظواهرها أحدهما يقول لا نؤول شيئاً منها بل نقول الله أعلم بمراده والاخر يقول فيقول مثلاً معنى  
الاستواء الاستيلاء والبد القدرة ونحو ذلك وقولان لمن لا يجزم بانها صفة أحدهما يجوز أن يكون صفة  
وظاهرها غير مراد ويجوز أن لا تكون صفة والاخر يقول لا يخاض في شئ من هذا بل يجب الايمان به  
لانه من المتشابه الذي لا يدركه عناء اه وقال البكري في شرح الحاجبية اختلف أهل السنة في اتصاف  
الباري تعالى بهذه الصفات التي ظاهرها محال على ثلاثة أقوال الأول قول السلف انما هي صفات زائدة  
على السبع الله أعلم بحقائقها وهي أحد قولي الاشعري وهو قول مالك واليه يشير الامام أحمد بقوله  
الآيات المتشابهات خزائن مقفلة حلها تلوها الثاني كما يجازات يدلها على تلك الصفات الثمانية عقلاً  
وسمعاً وهذا قول الخذاق من الاشاعرة الثالث الوقف وهو اختيار صاحب المواقف والمقترح ثم أهل

التأويل يختلف على طريقين الأول طريق الاقدمين كابن فورك يجعلها على مجازاتها الراجعة الى الصفات الشائبة عقلا الثاني طريق المتأخرين وهي التي كانت مركزية في قلوب السلف قبل دخول الحجة برد هذه التشابهات الى التمثيل الذي يقصد به تصور المعاني العقلية بابرارها في الصور الحسية قدسدا الى كمال البيان اه الخ وقال الحافظ ابن حجر لاهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة اقوال أحد ها انها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل والثاني ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود والثالث امر اراها على ما جاءت به مفضوضا معناها الى الله تعالى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له أخبر الله في كتابه وثبت عن رسوله صلى الله عليه وسلم في الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيهما بتشبيه ولا تعطيل اذ لو اخبر الله ورسوله ما تجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحى قال الطيبي هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شئ من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما نزل اليه من ربه وينزل عليه اليوم أكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته اليه مما لا يجوز مع حظه على التبليغ عنه حتى نقول عنه أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل بحضرة فدل على أنهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذي أراد الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالى ليس كمثله شئ فن أوجب خلاف ذلك بعد هدم فقد خالف سيبلهم وبالله التوفيق اه \* (تكميل) \* قول من قال طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم نقل الحافظ ابن حجر عن بعضهم انه ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الايمان بالفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع لامره والتسليم لاراده وليس من سلك طريقة الخلف واثق بأن الذي يتأوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله اه قلت وقد أشار الى ذلك المصنف في الجوامع العوام بما لا مزيد على تحريره (الاصل التاسع) العلم بأن الله تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار (المفهوم من قوله لا يشبه شئ ولا يشبهه شئ) (مقدسا عن الجهات والاقطار) وعن الامكنة والازمنة والتحديد وغير ذلك (مرئى للمؤمنين بالاعين والابصار في الدار الآخرة بعد دخولهم دار القرار) نظم المصنف هذا الاصل في سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات نظر الى أن نفي الجهة يوهم انه مقتضى للانتفاء فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتمية للكلام في نفي الجهة والمكان قال ابن أبي شريف الكلام في الرؤية في ثلاث مقامات الاول في تحقيق معناها تحرير المحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرونا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أعغمضنا العين فاننا نعلم الشمس عند التغميض علما جليلا لكن في الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شئ علما تاما جليلا ثم رأيناها فاننا ندرك بالبدية تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسبية الرؤية قلت يشير الى أن المعنى من الرؤية ما تجده من التفرقة من ادراك الشمس حالة تقليب الحدقة وصرف البصر اليه ومن ادراكها حالة انصراف البصر أو تغميضه عنها فالادراك الاول هو المسمى بالرؤية والثاني هو المسمى بالعلم ثم قال ولا تتعلق في الدنيا الا بمقابلة لما هو في جهة ومكان فهل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزيه عن الجهة والمكان المقام الثاني في جوازها عقلا والثالث في وقوعها سمعا اما المقام الثاني فقال الآمدي أجمع الائمة من أصحابنا على أن رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فأثبت قوم ونفاه

\* (الاصل التاسع) العلم بأنه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار مرئى بالاعين والابصار في الدار الآخرة دار القرار

آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام فقبل لا وقبل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤيا حقيقية ولا خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لدى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السمنة على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقدم الاستدلال عليه بالنقل ثم بالعقل ثم استدلل بالنقل أيضا على الجواز على انه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلل بالعقل على الجواز فقال (لقله تعالى وجوه يومئذ) أي يوم القيامة (ناصرة) أي ذات نضرة وهي تهلل الوجه وبهاؤه (الى ربهانا طرة) أي مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء وبصم كونه مجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمه بالنظر الى ربهنا قال البكي وتقرير هذا الدليل عند الأئمة أن النظر الموصل بالي اما بمعنى الرؤية أو هو ملزوم للرؤية بشهادة النقل عن أئمة اللغة فهو اما حقيقة أو مجاز عن الرؤية لكونه عبارة عن تقليب الخدقة نحو المرئي طلبا للرؤية وقد عذرت هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعنيت الرؤية لكونها أقرب المجازات الى الحقيقة ثم اشهر هذا المجاز بحيث التحق بالاستعمال الحقيقي كما يشهد به العرف اه وقال النسفي النظر المضاف الى الوجه المقيد بكامة الى لا يكون الا نظر العين وهذا بطل قول من قال من المعتزلة ان معنى الآية نعمة ربهنا منتظرة لان الى واحد الاسلاء كذا في تهذيب الازهرى اذ النظر اذا أريد به الانتظار فانه لا يعلق بالوجه ولا يتعمد بالي كما في قوله تعالى فناظرة ثم يرجع المرسلون أي منتظرة ولان جل النظر على الانتظار المفضي للنعم في دار القرار سمح لما قبل الانتظار موت أجراه ومن الدلائل على جواز الرؤية من الكتاب قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص الكتاب بالحجاب تحقيرا لهم واهانة فالولم تكن المؤمنون بخلافهم لعم التحقير وبطل التخصيص وقال النسفي تخصيص الحجاب للكفار دليل على عدمه للابرار اه وقال الربيع سمعت الشافعي يقول في هذه الآية علمنا بذلك أن قوما غير محجوبين ينظرون اليه لا يضامون في رؤيته ومما يدل على الرؤية من الكتاب أيضا قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فقد ورد من طرق صحيحة مرفوعة الى النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الزيادة فقال النظر الى الله تعالى وأما في السنة فلما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم تزرونه كذلك وفي بعض الروايات هل تضامون وفي بعضها فانكم ترون ربكم كذلك والمقصود به تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي وأخرج القشيري في رسالته حديثا طويلا من رواية جابر بن عبد الله رضي الله عنه وفيه فيكشف لهم الحجاب فينظرون الله تعالى فيتمتعون بنور الرحمن سبحانه حتى لا يبصر بعضهم بعضا وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ثم انهم بعد الجواز اختلفوا هل الوقوع مخصوص بالآخرة وهو قول جماعة واحد قول الاشعرى وظاهر قول مالك واليه أشار بقوله (ولا يرى في الدنيا تصديقا لقوله عز وجل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) وهو اللطيف الخبير قال النسفي في شرح العمدة وتبعه القونوي في أكثر سياقه في شرح عقيدة الطحاوي ولا تعلق للمعتزلة بهذه الآية لان الابصار صيغة جمع وهي تفيد العموم فسلبه يقيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب فان قوله لا تدركه الابصار نقض لقوله تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار نقض لمن يدركه كل أحد باعتبار الاستغراق الحاصل من الالف واللام ولما كان نقض الموجبة النكالية السالبة الجزئية كان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبها فانه لا يراه الجميع فان الكافرين لا يرونه بل يراه المؤمنون ولان المنفي هو الادراك دون الرؤية وهما غيران فكان نفي الادراك لا يدل

لقله تعالى وجوه يومئذ  
ناصرة الى ربهانا طرة ولا  
يرى في الدنيا تصديقا لقوله  
عز وجل لا تدركه الابصار  
وهو يدرك الابصار

على نفي الرؤية وهذا لان الادراك هو الوقوف على جوانب المرفى وحدوده وما يستحيل عليه الادراك من الرؤية نازلا منزلة الاحاطة من العلم ونفي الاحاطة التي هي نقيض الوقوف على الجوانب والحدود لا يقتضى نفي العلم به وكذا هنا ثم مورد الآية وهو وجه التمدح بوجوب ثبوت الرؤية اذ نفي ادراك ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه اذ كل ما لا يرى لا يدرك كاعدومات وانما التمدح بنفي الادراك مع تحقق الرؤية اذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقيضه التناهي والحدود عن الذات فكانت الآية حجة لنا عليهم ولو آمنوا النظر في الآية وعرفوا مواقع الحجاج لا غنموا التقصى عن عهدة الآية اهـ مرجع الاول ومنهم من قال وقوع الرؤية غير مخصوصة بالاشخرة بل تقع في الدنيا وهو قول الكثير من السلف والخلف من أهل الحديث والتصوف والنظر واذا قلنا بانه غير مخصوص بالاشخرة فهل هو مخصوص بالانبياء أو غير مخصوص بل يجوز للولي قولان للاشعري وعلى انه مخصوص بالانبياء فهل هو خاص بنبينا صلى الله عليه وسلم أو غير خاص وبالجملة فقد اتفق الكل على وقوعها في الاشخرة لجميع المؤمنين وأما في الدنيا فاختلف فيه صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال الاول انه رأى ربه وهو قول أكثر السلف وجماعة الصوفية قال النووي وهو الصحيح الثاني انه لم يروهو قول أكثر الاشاعرة وبعض السلف الثالث الوقف وهو اختيار القاضي عياض وبالجملة فاختلاف الصحابة في هذه المسئلة دليل على اعتقادهم جوازها ثم هل يجوز ذلك لاولياء أمته على سبيل الكرامة وطريق التبعية في ذلك قولان للاشعري وأكثر أهل التصوف خصوصا المتأخرين على أن ذلك يجوز كرامة وكرامة أولياء الله تعالى مجزأة له صلى الله عليه وسلم هذا حال البقطة وأما في النوم فاتفق الاكثر على جوازه ووقوعه ثم هذا المعتقد أما جوازه فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل وأما الوقوع فليس الا بالسمع اذ العقل لا يمتدنى وقد أورد المصنف على جوازه دليلا من الكتاب وأوردنا معه دلائل أخر من الكتاب ثم أورد دليلا ثانيا فقال (ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام) حكاية عنه اذ قال رب أرني أنظر اليك قال (لن تراني) ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال من وجهين أحدهما انه لو لم تجز الرؤية لما طامها موسى عليه السلام واللازم باطل بالاجماع وتواتر الاخبار بيان الزوم أن موسى عليه السلام عالم بما يجوز على الله تعالى وما يستحيل عليه والايانزم الجهل وهو محال على الانبياء واذا كان عالما بما لا يجوز والرؤية مما لا يجوز على ذلك التقدير يكون طلبه للرؤية عبثا وذلك على الانبياء محال واليه أشار المصنف بقوله (ولبت شعري كيف عرف المعتزلي) القائل بعدم جواز الرؤية (من صفات رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام) مع انه نبي كريم من أولى العزم من الرسل أرايت المعتزلي أعرف بالله تعالى منه مع أن المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة الى العقائد الدينية الحقة والاعمال الصالحة (وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع) المضلة (والاهواء) المختلفة (من الجهلة) بمعنى كلام الله تعالى (الانبياء) البلاء (أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم) وسلامه وحاصل هذا الاستدلال ان سؤال موسى عليه السلام اياها دليل على انه كان يعتقد انه كان جائزا للرؤية والوجه الثاني انه تعالى علق الرؤية بشرط متصور الكون وهو استقرار الجبل فدل على انه جائز الوجود اذ تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه كما أن التعليق بما هو ممتنع الوجود أو متحقق الوجود يدل على امتناعه أو تحققه والدليل على أن استقرار الجبل يمكن الثبوت قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا فخرجه فجعله دكا لانه انك بنفسه وما أخرجه الله تعالى كان جائزا ان لا يوجد لولم يوجد الله تعالى اذ الله تعالى مختار فيما يشاء فاذا جعل الجبل دكا باختياره وكان جائزا أن لا يفعل دل على جواز وجوده قاله النسفي وفي الآية وجوه أخر دالة على جوازها منها انه تعالى ما آيسه وما عاتبه عليه ولو

ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام لن تراني ولبت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع والاهواء من الجهلة الانبياء أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم

كان ذلك جهلا منه بالله تعالى خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله انى أعظلك أن تكون من الجاهلين حيث سأل انجاء ابنه من الغرق بل هذا أولى بالاعتاب لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه الرتبة فان قالوا مراده ارنى آية من آياتك قلنا لو كان المراد كذلك لقال أنظر اليها ولقال ان ترى آياتى ومنها قوله لن ترانى فانه يقتضى نفي الوجود لاجواز اذلو كان ممنوع الرؤية لكان الجواب أن يقول لست بمرى أولا تصح رؤيتى ولمالم يقبل ذلك دل على انه سرق اذ الموضع موضع الحاجة الى البيان الا ترى أن من فى كنه حجر فظنسه انسان طعاما وقال له أعطنيه لا كنه كان الجواب الصحيح انه لا يؤكل أما اذا كان طعاما صح أن يقول المجيب انك لن تأكله ويجوز على الانبياء الرب فى أمر يتعلق بالغيب فيحمل على أن ما اعتقده جائز ولكن ظن أن ما اعتقد جوازه تأخر فيرجع النفي فى الجواب الى السؤال وقد سألهما فى الدنيا فينصرف النفي اليها اذ الجواب يكون على قضية السؤال فتأمل وأما الاستدلال عقلا فأشار المصنف الى ذلك بقوله (وأما وجه اجراء آية الرؤية) وهى قوله تعالى الى ربها ماطرة (على الظاهر) فقد دل العقل على جوازه وذلك (انه غير مؤد الى المحال) فوجب أن لا يعدل عن الظاهر اذ العدول انما يجوز عند عدم امكانه لامع امكانه ثم علس قوله غير مؤد الى المحال بقوله (فان الرؤية نوع كشف وعلم) للمدرك بالمرئى يخلق الله هذا النوع عند مقابلة الحاسة للمرئى بحسب ما حرت به العادة الالهية (الا انه أتم وأوضح من العلم) أى ان مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة على الادراك الذى هو علم جلى كما قدمنا أول هذا الاصل اذ هو العلم الذى لا ينقص منه قدر من الادراك (فاذا جاز تعلق العلم به) من غير أن ينقص منه قدر من الادراك (وليس فى جهة) أى من غير مقابلة بين الباصرة والمرئى فى جهة مع تلك المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئى السكأن فى تلك الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئى (جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة) وقولى من غير مقابلة الخ فيه دفع لقول المعتزلة والحكماء القائلين بان من شرائط الرؤية مقابلة المرئى للباصرة فى جهة من الجهات وقولى مع تلك المقابلة مسافة خاصة رد على قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالسكينة ولذلك لا يرى باطن الاجفان وقولى من غير احاطة بمجموع المرئى اشارة الى نفي كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئى لتكون ممنوعة فى حق تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم فى الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة لجهة أخرى وقولى بمجموع المرئى فيه تنبيه على انه اذا ثبت أن المجموع المتركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركيب والتناهى والحدود والجهة أولى بان تنفك رؤيتها عن الاحاطة والدليل على جواز أن يخلق الله قدرا من العلم من غير مقابلة بحاسة البصر أصلا ما ورد فى الصحيحين من حديث أنس رفعه أتوا صفوفكم فأنى أراكم من وراء ظهري وعند البخارى وحده عن أنس أقيموا صفوفكم وتراصوا وعند النسائي استوا استوا استوا فوالذى نفسى بيده انى أراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي والدليل على قولنا من غير احاطة رؤيتنا السماء فانأراها ولا تحيط بها وقد ظهر مما تقدم أن المصنف استدلل لجواز الرؤية من غير جهة صريحا ومن غير احاطة ضمنا بوقوع أمور ثلاثة الأول والثالث منها لجوازه من غير مقابلة لجهة ومن غير مسافة خاصة والثانى لجوازه من غير احاطة وقد أشرنا الى الأول والثانى وأشار الى الثالث بقوله (وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق) أى كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها فى كونه دون مقابلة رؤية الله تعالى ايانا فانه تعالى يرى خلقه (وليس فى مقابلتهم) فى جهة باتفاق منا ومن المعتزلة (جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة) فالرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئى

وأما وجه اجراء آية  
الرؤية على الظاهر فهو انه  
غير مؤد الى المحال فان الرؤية  
نوع كشف وعلم الا انه أتم  
وأوضح من العلم فاذا جاز  
تعلق العلم به وليس فى جهة  
جاز تعلق الرؤية به وليس  
بجهة وكما يجوز أن يرى الله  
تعالى الخلق وليس فى  
مقابلتهم جازان يراه الخلق  
من غير مقابلة

فان فرض ان تلك النسبة تقتضى عقلا كون أحدهما في جهة اقتضت كون طرفها الآخر كذلك في جهة لا اشتراكهما في التعاقب فاذا ثبت بوفق الخصمين عدم لزوم ذلك في أحد طرفيها لزم في الطرف الآخر مثله فكان الثابت عقلا نقبض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض وان فرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه فهو محتمل محض ويقال في الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم) الباري سبحانه (من غير كيفية وصورة) لما قلنا ان الرؤية نوع علم خاص يخالفه الله تعالى في الحى غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر لا يقال ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الراى والمرئ وحصول احاطة الراى ببعض المراتب وحصول ادراك صورة المرئ فليكن في الغالب كذلك وان ذلك في حقه باطل تنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها لانا نقول حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة في الرؤية في الشاهد لا اتفاق كون بعض المراتب كذلك أى تنصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة بالاحاطة به وبالصورة لكونه جسميا لالكون الامور المذكورة معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية مع انتفاء العلوم المذكورة على ما بين بالاستدلال السابق والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته والالم يكن علته له قتأمل وقال النسفي في شرح العمدة زعمت المعتزلة والزيدية والفلاسفة والخوارج ان في العقل دلالة استحالة رؤيته لانه لا بد لها من مقابلة بين الراى والمرئ وذلك لا يصح الا في التحيز ومسافة مقدرة بين الراى والمرئ بحيث لا يكون قر بامطرط و اتصال شعاع عين الراى بالمرئ وكل ذلك مستحيل على الله تعالى وأكدها هذا المعقول بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقد تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته اذ الادراك بالبصر هو الرؤية كما تمدح بأسمائه الحسنى في سياق الآية وسبقها وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقضا وهو على الباري لا يجوز في الدارين والدليل على انه تمدح به و روده بين المدحين اذ ادراج غير المدح بين المدائح مما سمعه الاسماع وتنفر عنه الطباع وأكثر المعتزلة على انه تعالى يرى ذاته ويرى العالم ثم أورد الجواب عن الآية بما تقدم بيانه قريبا ثم قال وما قالوا من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشاع وتحقق الجهة باطل فان الله تعالى رانا من غير مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بيننا وبينه ولا جهة ومن أنكر ذلك منهم فهو محجوج بقوله تعالى ألم يعلم بان الله يرى وهو السميع البصير والعلل والشرائط لا تبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت فعلم انها من أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة للرؤية فلا يشترط تعددها وهذا لان الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو فان كان في الجهة يرى في الجهة وان كان لا فيها يرى لا فيها كالعالم فان كل شئ يعلم كما هو فان كان في الجهة يعلم في الجهة وان كان لا في الجهة يعلم لا في الجهة وهذا تبين ان العلة المطلقة للرؤية الوجود لانها تتعلق بالجسم والجوهر والعرض فلا تفرق بين السواد والبياض والاجتماع والافتراق بحاسة البصر فعلم ان العرض مرئ وكذا غيره لان ترى الطويل والعريض وذلك ليس بجواهر متألفة في صفة مخصوصة والحكم المشترك يقتضى علة مشتركة لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع والمشارك بين هذه الاشياء اما الوجود أو الحدوث والحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود حاصل بعد عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون علة ولا شطر العلة فلم يبق الا الوجود والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته وما لا يرى من الموجودات فله عدم اجراء الله تعالى العادة في رؤيته لا بالاستحالة والوجود علة مجوزة للرؤية لا موجبة للرؤية ولا يلزم من كون الشئ جائزا للرؤية ان نراه ما لم يخلق الله فينا رؤيته الا ترى ان الهرة ترى الفأرة بالابل ونحن لانراها وكذا المصروع يبصر الجن ولا يراه الحاضرون وكذا النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى جبريل ومن عنده من الصحابة لا يرويه فان قيل هنامشترك آخر وهو ان يكون ممكن الوجود لذلك قلنا الامكان لا يصلح علة للرؤية لان الامكان عدم فلا يصلح للعلية ولان الامكان قائم في

وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة



المعدومات ولا يصح رؤيتها قال الفخر الرازي هذا التعليل ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان  
فصحة المخلوقية حكم مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة بينهما ولا مشترك الا لحدوث الوجود والحدوث  
ساقط من حيز الاعتبار لما ذكرتم فيبقى الوجود والله تعالى موجود ٧ موجب صحة كونه مخلوقا وكما أن  
هذا باطل فكذا ما ذكرتموه ثم قال مذهبا في هذه المسئلة ما اختار الشيخ الامام أبو منصور الماتريدي  
رحمه الله انا نتمسك بالدلائل السمعية ونتمسك بالدلائل العقلية في دفع شبهتهم وقولهم لو كان مرثيا المكان  
شبهها بالمرثبات باطل لان الرؤية تتعلق بالمتضادات كالسواد والبياض والحركة والسكون ولا مشابهة  
بينهما والله أعلم وقال المبني في شرح الحاجبية أما الدليل العقلي على جواز الرؤية فنقر برأيه تعالى  
الباري موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى  
فلان ترى الجواهر والاعراض قطعاً والرؤية مشتركة بينهما وكل مشترك يجب تعليله بما هو مشترك بين  
تلك الاشياء ولا مشترك بين الجواهر والاعراض عملاً بالاستقراء الا أحد أمور ثلاثة وهو الوجود  
والحدوث والامكان لا جاز ان يكون الحدوث والامكان اذ هما اعم من العلة يجب ان تكون وجودية  
فتمين ان يكون الوجود والوجود مشترك بالاشتراك المعنوي بين الموجودات كما برهن عليه في محله فكل  
موجود يصح ان يرى عملاً بالوجود المشترك وهو المطلوب وفيه نظري في جميع مقدماته ثم قال ولكن هنا  
اعتراض قوى وهو ان يقال وجود الصانع هو الوجود المجرد الذي هو عين ذاته وذلك لم يقع به اشتراك  
وانما وقع الاشتراك في الوجود العارض المقول على وجوده ووجود الممكنات بالتشكيل والشئ المقول  
بالتشكيل لا يلزم اتحاد معروضاته في جميع أحكامه وما يقال ان علة صحة الرؤية هو متعلقها ومتعلقها  
هو الوجود المطلق أى كون الشئ ذا هوية ما لا خصوصية الوجودات والهويات فضعيف ذال هوية  
المطلقة المقولة بأزاء الهويات ليس الامن الاعتبار وان مقوليتها عليها بالعرض لا بالذات وما يقال  
بالعرض لا يلزم اتحاد معروضاته في أحكامه ولا يتحقق على ذى فطنة ان المدرك انما هو خصوصية الوجودات  
لا الهوية المشتركة ثم الدليل منقوض بالمبسوط فانا نلجس الجواهر والاعراض والمبسوط بحال ان يتعلق  
به قال الشيخ سعد الدين وهو قوى وقال الآمدى اختلف الاصحاب ففهم من عم وقال الباري يدرك  
بالادراك الخمس للدليل المذكور لكن لا يجوز المعتاد به ان لا يرى وهو قول الشيخ ومنهم من قال ان  
سائر الادراكات لا تعم كل موجود فان ادراك السمع خاص بالسموعة وادراك اللمس خاص بالملموسات  
والباري ليس بصوت ولا الصوت صفة له ولا كيفية ملموسة ولا هي صفة له وكذا يقال في سائر المدركات  
الخمس ماعدا البصر وعلى القول بان هذه الادراكات تتعلق به على قول الشيخ فليس المراد خصوصيتها  
وانما هو ان نطاق الادراك من غير كيفية على مقتضى هذا الدليل أيضا يجوز للشيخ تعلق الرؤية بصفاته جل  
وعلا وهذا لا يقتضى الوقوع اذ العقل لا مجال له فيه ولا يقتضى وقوعها وغاية الدليل ان سلم الجواز ولا جلي  
ضعف هذا الدليل اختار المتأخرون دلائل السمع ثم ساق تقريره والاستدلال به من وجهين حسبما بيناه  
آنفاً ثم قال وما تعرض به الخصوم لجهالة لا تسمع وأكثرها لا يصدرون مسلم معترف بحق الانبياء وأما  
الوقوع فثبت بنص الكتاب والسنة واجماع الامة أما الاجماع فقد اتفقت الامة قبل حدوث المخالفين  
على وقوع الرؤية وان الآيات والاحاديث الواردة في ذلك على ظاهرها ولقد روى حديث الرؤية أحد  
وعشرون رجلاً من كبار الصحابة ثم ساق الآيات وبعض الاحاديث حسبما ذكرناه أولاً ثم قال وأما  
المحدث فخالف في هذه المسئلة لا يزيد على حال الاشعري الا بتعويض الاحاديث الدالة على هذا المعتقد على  
ما يليق بجلاله تعالى ولا عبرة بالشبهة اذ دخولهم في أهل السنة والجماعة محل نظر اذ ليسوا منهم وأما الصوفي  
فيقول بجميع ما تقدم ويزيد بشارته الوحدانية فيقول العبودية نسبة العبد الى ربه والربوبية نسبة  
الرب الى العبد ومن المعلوم عقلاً ان معقول كل واحد من النسبتين متوقفة على الاخرى تعقلاً ووجوداً

فادراك العبودية يكون معه ادراك الربوبية لاحتمال وادراك العبودية على مراتب تتخيل وهمي وعلم  
يقيني وذوق كشفى وشهود حسي وهذا كله خاص بالتوجهين فالاولى لاهل الفرق من المريدن والثانية  
لاهل الجمع من السالكين والثالثة لاهل جمع الجمع من الواصلين والرابعة لاهل وحدة الجمع والوجود  
من المقربين وقد سئل سهل رحمه الله عن المشاهدة فقال العبودية وقال أيضا أربعون سنة أنا طاب  
الحق والناس يظنون أني أنا طابهم وقد نبه المعلم الاعظم صلى الله عليه وسلم بقوله انكم سترون ربكم وقال  
تعالى سبحانه الذي أسرى بعده نفص مواطن المشاهدة والرؤية بذكر اسم العبد والرب تنبه سأل  
ما أشرفنا اليه فاعرف ذلك وتحقق بعبوديتك فان الخير فيها ومنها فافهم اه وقال ابن فورك في المدخل  
الاول اعلم ان رؤية الله تعالى جائزة من جهة النظر واجبة من جهة خبر الصادق فدلالة جواره من جهة  
النظر ان الوصف له بأنه راعى صفات نفسه كما ان وصفه بأنه عالم من صفات نفسه واستحال ان يعلم غيره من  
لا يعلم نفسه كذلك يستحيل ان يرى غيره من لا يرى نفسه فثبت انه مرئي لنفسه واذ اجاز ان يرى نفسه جاز  
ان نراه نحن كما انه لما جاز ان يعلم غيره جاز ان يعلم نفسه لان وصفه بالرؤية من صفات نفسه وليس شرط  
ما يرى غيره انه يستحيل ان يرى نفسه كما ان شرط من يقدر ان يستحيل ان يقدر على نفسه ولان كل  
وصف لا يوجب حدثه ولا حدث معنى فيه ولا قلبه عن حقيقة بخلاف عليه والرؤية لا توجب حدث المرئي  
لاننا نرى ما حدث أمس فلا يكون بالرؤية حادثا ولا حدث معنى فيه لا نأري اللون لا يصح ان يتحدث فيه  
معنى ولا قلبه عن حقيقة لاننا نرى المختلفات فلا يتقلب أحد هاهنا عن حقيقة الى حقيقة غيره والمهم والشهم  
والذوق يقتضى حدوث معنى فيه فلذلك لم يجز عليه اه وقد أوسع الكلام في هذا المعتقد ابن التماساني  
في شرح لمع الأدلة ونحن نورد ذلك من تقريره ما يتعلق به المقصود في هذا المحل قال اعلم ان المراد بالرؤية  
والابصار حالة زائدة على العلم وعلى تأثير الحدة بالمرئي وهل الادراك المقتضى لهذه الحالة خارج عن جنس  
العلم أو من جنسه اختلف الاشعريون فيه ونقل عن الاشعري قولان مع الاتفاق على موافقته للعلم في انه  
يقتضى كشافا ويتعلق بالشئ على ما هو عليه الا انه لا يتعلق بالوجود المعين والعلم يتعلق بالوجود  
والمعوم والمعين والمطلق وزعمت المعتزلة ان الرؤية مشروطة بشروط منها كون المرئي مختصا بجهة  
مقابل للرائي أو في حكم المقابل كروية الانسان نفسه بالاشعاع المتعكس ومنه انبعاث الاشعة من الحدة  
واتصالها بالمرئي وتبينها به ومنها انتفاء البعد المفرط والقرب المفرط ومنها زال الحجب الكثيفة وصفاء  
الهواء فلذلك يرى الجالس حول النار في الليل وان بعد ولا يرى من في ظله وان قرب ولما كان الباري  
سبحانه ليس في جهة زعموا انه يستحيل رؤيته وساعد هم الفلاسفة على استحالة جوارز رؤية واجب  
الوجود وان اختلفت مناهجهم فانهم يزعمون ان الرؤية ترجع الى انطباع صورة في الحدة والصورة  
مركبة ولا ينطبع الا في مركب فلا جل ذلك قالوا لا يرى الباري ولا يرى وأما الحشوية والسكرامية وان  
ساعدوا على جواز رؤية الله تعالى فانما حكموا بجوارز رؤيته لاعتقادهم انه في جهة أمان نحن فنقتضى  
يجوز رؤيته مع نفي اختصاصه بالجهات فهم مخالفون لنا في المعنى وان وافقوا في اللفظ ثم قال وقول امام  
الحرمين والدليل على جواز رؤيته عقلا فاشارة منه الى انه يمكن ان يستدل على جواز الرؤية بما هو ذلك  
لان المطالب الالهية منقسمة الى ما لا يدرك الا بالعقل وهو كل ما يتوقف صدق الرسول عليه فان مستند  
صحة الادلة السهمية كلها قول الرسول المدلول على صدقه فلو أثبتنا ما يتوقف اثبات المعجزة عليه بالسمع  
وهي لا تثبت الا بشوكة لدار ومنها ما لا يمكن اثباته الا بالسمع وهو وقوع الخوارات الغيبية كالخسر والنشر  
والحساب والخلود في احدى الدارين ووقوع الرؤية للمؤمنين في الدار الآخرة من هذا القسم فلا حرم  
ان الامام قال ونستدل على وجوب الرؤية وانما استكون وعدا من الله صدقا وعنى بوجوب الرؤية  
ههنا تختم الوقوع للغير والوعد الصدق وأما ما لا يكون أصلا للمعجزة ولا يرجع الى وقوع جائز فيصم

الاستدلال عليه بالعقل والسمع ان رجدا وجواز الرؤية من هذا القسم فلاجل ذلك تمسك الاحكام فيه بالمعقول والمنقول فمما تمسكوا به عقلا ان قالوا حاصل الادراك علم مخصوص بخلقه الله تعالى في العين وكما صرح خلقه في القلب صرح خلقه في العين وضعف هذا المسلك باننا نجد من انفسنا فرقا ضروريا بين حالة تعميص اجفاننا عن الشيء مع العلم به وبين حالة فتحها وتعلقها بالرؤى وذلك يدل على ان الادراك معنى زائد على العلم مغاير له وان درجته في الكشف والظهور فوق درجة الشعور بالشيء حال غيبته وادراكه بعوارضه أو بادرأك ماهيته وللمخرج هذه الطريقة ان يقول الفرق برجع الى كثرة العلم بالمعتقدات فان الرؤية تتعلق بالهيئات الاجتماعية التي لا يحيط بها الذهن والوصف مع الغيبة وهذه الجهة مفرعة على ان الرؤية من جنس العلوم المسلك الثاني ان ادراك الرؤية من الصفات التي تتعلق بالشيء ولا تؤثر كالعلم والخبر واذا كانت لا تؤثر في متعلقها فلا مانع من تعلقها بالتقديم والحادث وضعف هذا المسلك بان حاصله راجع الى ابطال مانع واحد من صحة الرؤية وهو التأثير ولا يلزم من نفي مانع واحد ثبوت الشيء مالم يحقق صحته وانتفاء جميع موانعه المسلك الثالث ما تمسك به الامام وعليه اعتمادا كثيرا الاشعرية وهو ان البارئ تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالبارئ يصح ان يرى اما ان البارئ موجود فقد سبق الدليل عليه واما ان كل موجود يصح ان يرى فلان الرؤية تعلقت في الشاهد بالمختلفات بدليل رؤية الجواهر والاعراض وهي مختلفة فلا تخلو صحة الرؤية امانا ان يكون لمابه الافتراق أو لمابه الاشتراك فان كانت لمابه الافتراق لزم تعليل الاحكام المتساوية في النوع بعلة مختلفة وتعليل الواحد بالنوع بالعلة المختلفة محال فتعين ان يكون لمابه الاشتراك ومابه الاشتراك هو الوجود أو الحادث والخادث لا يصح ان يكون علة الصحة الرؤية فانها حكم ثبوتى والحادث عبارة عن وجود حاضر وعدم سابق والسابق لا يكون علة للحاضر والعدم لا يجوز ان يكون جزءا من المقتضى واذا سقط الحادث عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود ومعه قول ان الوجود لا يختلف شاهدا وغائبا والبارئ تعالى موجود فصح ان يرى وقد أورد الفخر الرازي على هذا المسلك اعتراضات عديدة وأكد ورودها بقوله وانى غير قادر على الجواب عنها ونحن نلخصها ونجيب عنها بحسب الامكان ان شاء الله تعالى الاول لانسلم ان صحة الرؤية امر ثبوتى والذي يحقق ان صحة الرؤية امر عدى ان الصحة معقول عدى فتكون صحة الرؤية امر اعدى اما قلنا ان الصحة امر عدى لان صحة وجود العالم سابقة على وجوده فلو كانت الصحة أمرا ثبوتيا لاستدعت محلا ثانيا لاستحالة قيام الامر الثبوتى بالنفى المحض ولو كان محلا ثانيا لزم قدم الهيولى على ما تزعم الفلاسفة أو شبهه المعلوم كصار اليه بعض المستزلة فالصحة اذا ليست حكما ثبوتيا واذا كانت الصحة ليست حكما ثبوتيا لزم ان لا يكون صحة الرؤية أمرا ثبوتيا لانهم امن افراد الصحة الثاني سلمنا ان الصحة امر ثبوتى لكن لانسلم صحة التعليل أصلا درأسا كيف والشيوخ أبو الحسن ممن ينفي الاحوال من المتكلمين لا يقول بالتعليل العقلى فانه لا واسطة عنده بين الوجود والعدم والعدم لا يعلل والوجود اما واجب لذاته وهو مستغن بوجوبه عن المقتضى أو يمكن والممكن كلها تستند الى الله تعالى خلقا واختراعا فلا علة عنده ولا معقول في العقل الثالث سلمنا صحة أصل التعليل فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة فان صحة كون الشيء معلوما حكم وهو غير معال الرابع سلمنا صحة تعليل الرؤية لكن لانسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون السواد مرئيا مختلفة لصحة رؤية الجوهر ولو كانتا متساويتين لصح ان تقوم احدهما مقام الاخرى ولو قامت احدهما مقام الاخرى لصح ان يرى السواد جوهرًا والجوهر سوادا الخامس سلمنا ان صحة الرؤية حكم عام مشترك لكن لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية لعلة مختلفة فان اللونية قدر مشترك ووجودها معلل بخصوصيات الالوان وهي مختلفة السادس سلمنا ان الحكم المشترك لا بد له من علة مختلفة لكن لانسلم ان الوجود معقول على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوى وانما هو معقول بالاشتراك اللفظى أو بالتشكيك لانه لو كان

مقولا بالتواطؤ لكان جنسا للواجب لذاته والممكن لذاته ولو كان جنسا لهما الاستدعي الواجب لذاته  
 فصلا يلزم منه تركيب ماهية واجب الوجود كيف والشيخ أبو الحسن ممن يوافق على انه معقول الاشتراك  
 السابع سلمنا انه حكم عام وان الحكم العام يستدعي علة مشتركة لكن لانسلم انه لا مشترك بين الجوهر  
 والاعراض سوى الحدوث والوجود والاعتماد في نفي الاشتراك فيما سواهما على الاستقراء لا يصح فانه  
 عدم علم لا علم بالعدم الثامن خرم الحصر بالامكان وبالركب من الجوهر والاعراض ويحقق ذلك انالم  
 نر قط جوهر اعراضا عن الاعراض ولا عرضا عن الجوهر فالمانع ان يكون المصحح للرؤية كونه  
 جوهر اعراضا على الحالة المخصوصة التسامع سلمنا انه لا مشترك سوى الوجود والحدوث لكن لانسلم سقوط الحدوث  
 عن درجة الاعتبار قولكم ان معقوله يرجع الى عدم سابق ووجود حاضر والعدم لا يكون علة للامر  
 الثابت قلنا لانسلم ان جزء الحدوث هو عدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم  
 والوجود بصفة كونه مسبوقا كيفية حاصلة بثبوته لانها صفة للوجود والصفة العدمية تمتنع قيامها  
 بالامر الوجودي العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة لكن لم قلتم انه علة بالنسبة الى القديم فان العلة  
 انما توجب أثرها اذا وجدت في محلها بشرطها فان الحكم كما يعتبر في ثبوته وجود مصححه يعتبر فيه وجود  
 شرطه وانقطاعه عنه وحينئذ لا يلزم من وجود المصحح صحة رؤيته فان الحياة مصححة لكثير من الاحكام  
 في الشاهد كالالم واللذة والجهل واضداد السمع والبصر والكلام والبارئ تعالى حتى وجب ذلك تمتنع  
 عليه الحسادى عشر سلمنا وجود المصحح بشرطه لكن لم قلتم انه يكون مصححا في حقتنا ولا يلزم من كون  
 الشيء مصححا ان يكون مصححا بالنسبة الى كل واحد فان صحة كون الجوهر مخلوقة معلة بامكانها ولا يصح  
 نسبة خالقيتها اليها وكذلك كثير من الاعراض بالاتفاق الثاني عشر ما ذكرتموه منقوض ببقية الادراكات  
 من الشم والذوق واللمس فان جميع ذلك احكام مشتركة ويستدعي مصححا مشتركا ولا مشترك سوى  
 الوجود بغير ما ذكرتم فيلزم كون البارئ تعالى مذوقا مشهوما ملموسا وذلك يفضى الى السفسطة  
 والكفر الثالث عشر ما أورده البهشية قالوا لو كان علة صحة الرؤية الوجود والوجود يشترك في سائر  
 الموجودات لزم ان لا يدرك اختلاف المحتلقات لكن يدرك ذلك عند الرؤية فدل على ان الرؤية تتعلق  
 بالانحصار ويتبعه العلم بالوجود الاعم وحينئذ لا يلزم من صحة رؤية بعض الممكنات لتعلق الرؤية بانحصارها  
 تعلقها بكل أحص وهو كقول الاشعري ان بعض المحدثات مكسوب للعباد وبعضها غير مكسوب لتعلق  
 الكسب بالانحصار والخصوصيات مختلفة قال الفخر الرازي بعد قوله وأنا غير قادر على الجواب عنها كما تقدم  
 فن أجاب عنها أمكنه أن يتسلسل بهذه الطريقة قال ابن التلمسان في الجواب عنها بحسب الامكان مع التنبيه  
 على أوقعها قوله لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتى قلنا الدليل عليه أن الصحة نقيض لاصحة المحمول على  
 الممتنع فالصحة أمر ثبوتى لاستحالة تقابل سلبيين قوله صحة وجود العالم سابقة على وجود الخ قلنا  
 لانسلم تقدم الامكان وما المانع أن يكون امكان وجود الماهية متقدما عليها بالذات وان كانا معاني  
 الوجود كنقدم سائر أجزاء الماهيات عليها فان امكان الممكن من صفات نفسه الذاتية وسائر الصفات  
 الذاتية متقدمة على ماهي ذاتية له وان كانا معا في الوجود كما أن المعنوية والكونية سابقة على وجود  
 السواد وان كانا لا يوجدان متجردين عن السوادية قوله في السؤال الثاني لانسلم صحة التعليل أصلا  
 ورأسا والله مبنى على اثبات الاحوال والواسطة قلنا الحق أن هذا الدليل لا يتم الا على اثبات الاحوال  
 والواسطة والدليل على اثباتها أن السواد والبياض يشتركان في المعنوية والكونية ويفترقان  
 بالسوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فهذه الوجوه وكل وجه تقع به المماثلة أو  
 المخالفة بين سائر الأنواع لا يتخلوا ما أن تكون موجودة أو معدومة أو لا موجودة أو معدومة أو موجودة  
 معدومة معا والاخير باطل بالقطع والاول باطل والا لكان للشيء الواحد وجودان فيتمين الثالث

وهو انما صفات لاموجودة ولا معدومة وهي المعبر عنها بالثابت والحال لا يقال فالاحوال ايضا مشتركة في الحالية ومفترقة بالعموم والخصوص وما به الاشتراك غير ما به الافتراق وقد زعمت ان ما به الاشتراك والافتراق احوال فيلزم اثبات الاحوال للاحوال ثم يعود التقسيم في تلك الاحوال الثانية والثالثة ويلزم التسلسل لاننا نقول انما يلزم التسلسل ان لو كان تمايز الاحوال بصفات نفسية كتمايز الانواع لكننا نقول ان الاحوال انما تمايز بالاضافات لانها لو تمايزت بانفسها لزم اثبات الحال للحال وتكون ذاتا فتمايز حالة التمييز عن غيرها باضافتها الى ذات الجوهر وتمايز العالمية باضافتها الى ذات العلم وكذلك القادرية باضافتها الى ذات القدرة وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل قوله في السؤال الثالث سلمنا صحة تعليل بعض الاحكام فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة وانها تتوقف على مصحح قلنا الدليل على توقفها انما لو لم تتوقف لصح رؤية المعلوم والموجود كما صحح ان يعلم ولما تخصص محلها ولم يعم دل على افتقارها الى المصحح قوله في السؤال الرابع لانسلم ان صحة الرؤية حكم عام مشترك بل الصحة تختلف بحسب ما يضاف اليه قلنا لان معنى يكون الحكم عاما بالنسبة الى شيئين فصاعدا الا ان المعقول من كل واحد منهما من ذلك كالمعقول من الاخر بحيث لو سبق ايهما كان الى الذهن لم يدرك العقل تفرقة بينهما وبين الاخر كالعالم من حيث هو علم بالاشياء المختلفة ولواقضى اختلاف المتعلق اختلاف نوع المتعلق لما عقل عموم بين شيئين البتة كذلك صحة الرؤية لا تختلف بكون المرئي جوهر او لا عرضا ومن الدليل على انما مشتركة صحة انقسامها الى رؤية كذا ورؤية كذا ومورد التقسيم لا بد ان يكون مشتركا قوله في السؤال الخامس لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلة مختلفة قلنا لان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تميز باعتبار ذاتها اذ لا حقيقة لها من نحو ذاتها وانما تميز باعتبار المعاني الموجبة لها فلو عللنا العالمية بغير العلم لكان ذلك قلبا لجنسها وقلب الاجناس محال لا يقال لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وذلك يوجب تعليل الواحد بالذات بالعلل المختلفة كما تقدم من ان الحصة من اللونية الموجودة معللة بخصوصيات الالوان لانا نقول لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد كما مثلتم وانما يمنع كون الاخص علة للخص النوعية ولان الفصل قد يكون صفة كالباقي والصفة تفقر في وجودها الى وجود ذلك الاعم فكيف يكون علة في وجوده قوله في السؤال السادس لانسلم ان الوجود مشترك بمعنى انه مقول بالتواطؤ قلنا الدليل عليه اننا نعلم بالضرورة انقسام الوجود الى واجب لذاته ويمكن لذاته ومورد التقسيم لا بد ان يكون مشتركا ومن زعم انه مقول بالاشتراك وان وجود كل شيء حقيقته والحقائق مختلفة فيكون مختلفا لا يصح لان وجود الباري معلوم لنا وما هيته غير معلومة لنا والمعلوم غير ما ليس بمعلوم وأما من زعم انه بالاشكال على الممكن والواجب وانه لواجب الوجود أولى وأولى فنقول كون الوجود لواجب الوجود أولا وأولوا لا يخلو اما ان يتوقف معقول الوجود على هذا القيد أولا فان توقف وجوده عليه لزم التركيب في وجود واجب الوجود وهو محال وان لم يتوقف على تلك الزيادة لزم التواطؤ قوله لو كان متواطئا لكان جنسا قلنا لانسلم لانه لو كان جنسا لتوقف فهم ماهية ما يقال عليه على فهمه لان الجنس ذاتي ولما أمكننا ان نعقل ماهية الجثة والاروان نطالب الدليل على انهما هل هما موجودتان معدتان أم لا علم ان وجودهما غير ماهيةهما قوله في السؤال السابع لم قائم انه لا مشترك الا الوجود والحدوث يلزم من ابطال التعليل بالحدوث التعليل بالوجود قلنا اذا تقررت ان الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول ما به الاشتراك من هذه المختلفات لا يخلو اما ان يكون نفيًا أو إثباتًا والنفي لا يصلح ان يكون مصححا للرؤية والصحة رؤية المعلوم ولا تمنع رؤية الموجود والاثبات اما ان يتقيد بالوجود أولا فان لم يتقيد كان حالا ويلزم ان لا يرى الموجود وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما ان يتقيد بكونه صفة أو موصوفا لا جائز ان يتقيد

بكونه صفة والاماروى الموصوف ولا بكونه موصوفا والامارؤيت الصفة فتعين أن يكون موجودا  
 مطلقا لا يتخلو اما أن يكون وجود المرئى أو غيره لاجاز أن يكون غيره لوجوب اختصاص العلم  
 بعمل فتعين أن يكون انماروى لوجوده قوله في السؤال الثامن وهو خرم الحصر بالامكان فانه أيضا  
 مشترك وبالركب والجوهر والعرض فنقول ما ذكرناه من التقسيم جائز فان الامكان لا يتخلو اما أن  
 يكون عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود أو يتقيد بالوجود فان كان عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود لزم أن  
 لا يرى الوجود وان تقيدا بالوجود لزم التركيب في العلة العقلية وهو محال وانما قلنا ان التركيب  
 في العلة العقلية محال لانه لو جاز التركيب فيه لزم نقض العلة العقلية وتختلف الحكم عن العلة وهو  
 محال بيان اللزوم انه لو كان المجموع علة للثبوت لكان عدم كل واحدة من ذلك المجموع علة لعدم  
 تلك العلة فان المجموع يكفي في عدمه عدم بعض أجزائه فان انعدم أحد جزأها ثم انعدم  
 بعد ذلك الجزء الآخر فلا يتخلو اما أن يوجب عدم ذلك الجزء الثاني عدم العلية أولا فان لم يوجب  
 عدمها لزم أن لا يكون عدم أحد الجزئين علة لعدم المركب وقد فرضناه علة هذا خلف وإذا وجب  
 عدمه كان تحصيل المعاصل وانه محال وبهذا يندفع ما ذكره من احتمال التعليل بالمركب من الجوهر  
 والعرض ويبطل التعليل بوجودين بوجه آخر وهو أن العلة يقتضى حكمها لنفسها وجهة الاقتضاء  
 وصف لها ويمتنع حصول الصفة الواحدة بوجودين قوله في السؤال التاسع لانسل سقوط الحدوث  
 عن درجة الاعتبار وان الحدوث هو الوجود المقيّد بمسبوقية العدم والمسبوقية أمر يقارب الوجود  
 وان ذلك كيفية وصفه للموجود قلنا الحدوث صفة اعتبارية لاحقيقية لانها لو كانت صفة حقيقية  
 ثبوتية لامتنع القول بقدمها ولو كانت حادثية وحدوثها صفة ثابتة قائمة به لزم قيام المعنى بالتسلسل  
 فتعين أن الحدوث لا يعقل الا بشركة من العدم والعدم لا يصح أن يكون علة ولا جزءا من العلة قوله  
 في السؤال العاشر انه كما يعتبر في ثبوت الحكم ثبوت العلة ولا بد أن تكون موجودة بشرطها وانتفاء  
 مانعها فلم قلتم ان الامر ههنا كذلك بالنسبة الى القديم قلنا العلة يقتضى حكمها لنفسها أينما وجدت  
 وما يقتضى لنفسه وذاته لا يتأخر مقتضاه عن تحقق ذاته فلو توقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع لكان  
 ذلك الشرط والانتفاء جزءا من علة اقتضائه ويعود المحذور من تركيب العلة لا يقال فالعلم يقتضى  
 كون محله عالما وهو مشروط بالحياة لان مقول الحياة شرط في وجود العلم في اقتضائه قوله في السؤال  
 الحادى عشر لم قلتم انه اذا كان مصححا في الحكم يلزم أن يكون مصححا بالنسبة الى كل أحد حتى  
 يلزم أن يصحح رؤيته لنا قلنا حكم العلة العقلية يجب طرده وقد حققنا انه مصحح بالنسبة أيضا فيما  
 تعلقت به رؤيتنا وانه مشترك وقوله ان صحة خلق الجواهر معللة بإمكانها ولا يصح بالنسبة ايضا قلنا  
 لانسل ثبوت حكم الخالق لنا في صورة ما يلزم من تعيين علمها أن يطرد في صحة خلق الجواهر لنا فان  
 قيل فيلزم منكم ذلك في الكسب الذي أثبتتموه فانكم وان نفيتم عن العبد الخالق لم تنفوا عنه الكسب  
 قلنا لانسل ان تعلق أكسابنا ببعض الافعال كان بمعنى وجود بالنسبة الى حدوث الجواهر ولا يتم  
 المنقضى ما لم تعينوا مشتركا وهو علة الكسب لنا وتحققه فيها سلم امتناع تحقق الكسب فيه قوله  
 في السؤال الثانى عشر ما ذكرتموه ينتقض ببقيّة الادراكات كالشم والذوق واللمس فان اليك مطرد  
 فيه ولا يصح تعلقها به تعالى قلنا من مقدمات دليلنا ان الابصار تتعلق بالمختلفات بالجواهر والاعراض  
 بالضرورة وهذه قضية مدركة بالحس ولانسل تعلق بقيمة الادراكات بالمختلفات فان كل ادراك منها يتعلق  
 بنوع من الاعراض فلم يطرّد الدليل وأجاب بعض الاصحاب بان هذه لا تنفك عن اتصالات جسمانية  
 فيمتنع تعلقها به تعالى بخلاف الرؤية ولقائل أن يقول على هذا ان صح اثبات الرؤية بدون اشتراط  
 بنية مخصوصة وانبعثت أشعة واتصالها بالمرئى وان المرئى في غير جهة من الرأى وان جميع ذلك شروط

في العادة لافي العقل فما المانع من تعلق هذه الادراكات بدون الاتصالات وان تلك الاتصالات شرط في العادة لافي العقل قوله في السؤال الثالث عشر لو كان المصحح هو الوجود لم نذكر اختلاف الاشياء قلنا اذا شاهدنا وجود شيء أدركنا ذلك منه شيئا لادراك وجوده كما قالت البهيمية ان الرؤية تتعلق بأخص وصف الشيء ويتبعها العلم بوجوده مع حكمهم بان الحال لا يوصف بانها معلومة وان لم تكن معلومة فكيف يقضى بانها مدركة بالחס فان قالوا ما صرنا اليه أدخل في العقول فان العلم بالأخص يستلزم العلم بالأعم والوجود أعم وما صرنا اليه غير لازم في العقل وهو ان ادراك الأعم وهو الوجود يتبعه ادراك الأخص قلنا العلم بالأخص انما يستلزم العلم بالأعم الذاتي أما الأعم العارض فغير مستلزم له والوجود عندكم عارض على المساهيات فانكم أثبتتموها في العدم عريته عن الوجود ثم زعمتم أن الوجود يعرض لها من الفاعل المختار فاذا لم يلزم من ادراك ماهية ما وتغيرها على أصواتكم ادراك كونها موجودة اما نحن فنعتقد أن وجود الماهية لا يفارقها بل متى ثبتنا ثبوتها معارضة انتفاها انتفيا معا واذا كان كذلك فلا مانع انه متى أدرك أحدهما أدرك الآخر ونحن لاندعي ذلك لزوما عقليا بل بمجرد العادة وأقبح هذه الاسئلة منع أصل التعليل والنقض ببقية الادراكات فان ثم اعتمد بعض الاصحاب في الجواز على السمع وأنا أقول ان هذه الطريقة مبنية على مغالطة وهي انهم بنوا الامر فيها على أن الرؤية لا بد لها من مصحح والمصحح هو ما لا يثبت الشيء الا مع ثبوته كالحياة بالنسبة الى العلم والعلم بالنسبة الى الارادة ولا يلزم من وجود مصحح وجود ما هو مصحح له فاذا المصحح من قبيل الشروط لامن قبيل العلل وقد اعتمدوا في تعيين الوجود على الزام العلل من امتناع التعليل بالعدم ووجوب تعليل المشترك بعلة مشتركة ووجوب الاطراد ومنع التركيب والشروط ليست كذلك فان الشيء الواحد يصح أن يكون مشروطا بأشياء ويصح أن يكون شرطا في أشياء والشروط لا يؤثر في المشروط فيصح أن يكون وجودا وعدمًا ثم قرر احتجاج أبي الحسن على جواز الرؤية بالسمع بقول الحكيم عليه السلام بما تقدم ذكره وزاد قالوا انما سأل لقومه لاني لفسده لانه عالم بامتناعه عليه قلنا لو كان كذلك لكان ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز ألا ترى انهم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم آلهة فجعل الجواب فقال انكم قوم تجهلون قالوا سأل خلق علم ضروري لما علمه بالنظر قلنا العلوم بعد حصولها كلها ضرورية فلامعنى لطالب تحصيل الحاصل ثم قرر هذا الدليل من وجه ثان ونسبه للفخر بانه علق رؤيته على استقرار الجبل على ماسبق بمانه وزاد ولا يرد عليه انه لا يلزم من كونه ممكنا في نفس الامر أن يكون ممكنا مع تقدير التجلي فان الممكن في نفسه قد يمنع لغيره كيف وسياق الآية يدل على خلاف ما ذكره فان المفهوم منه التنبيه على غاية البعد وهو كقوله حتى بلغ الجبل في سم الحياض ثم قال وأقرب من هذا كله ان الله تعالى أخبر أن الرؤية ستكون للمؤمنين في الدار الآخرة وقوله حق ووعد صدق ولا يقع الاجتزاف لكل ما يدل من السمع على انه سيقع يدل على جوازه ثم قال وزعموا في جواب موسى الحكيم عليه السلام ان تراني ان لن تقتضي النفي على التأييد قلنا ان لا يدل الاعلى مجرد النفي في الاستقبال ولا اشعارها بالتأييد بدليل قوله تعالى في عدم ثنى اليهود الموت ولن يتموه أبدا بما قدمت أيديهم وهم يتموه في النار ولو سلم اشعارها بالتأييد فهو بحسب ما سأله الحكيم وهو انما يسأل رؤية في الدنيا فلا ينبغي ذلك وقوع الرؤية في الآخرة

\* (فصل) \* قال النسفي في شرح العمدة زعمت طائفة من مشبي الرواية بإسحالة رؤيته تعالى في المنام لان ما يرى في المنام خيال ومثال والله يتعالى عن ذلك ولان النوم حدث فلا يليق حالة الحدث بهذه الكرامة وجوزها بعض أصحابنا بلا كيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال كما عرفناه في اليقظة تسكا بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم رأيت ربي في المنام البارحة وتشبها بالمحكي عن السلف فانه روى



عن أبي يزيد انه قال رأيت ربي في المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك وتعال وورأي  
أجد بن خضرويه ربه في المنام فقال يا أجد كل الناس يطلبون مني الا أبا يزيد فإنه يطلبني وروى  
عن أجد الزيات وأبي الفوارس شاه بن شجاع الزكرماني ومحمد بن علي الترمذي والعلامة شمس  
الائمة السكردري رحمه الله انهم رأوه وقد حكى لي متعلم زاهد كان يختلف الى بخاري انه رآه وقد رأيت  
فيها شابا متعبا لا يختلط بالناس وكان يرى في الليالي فسألت عن حاله فقالوا انه رأى ربه ولان ما جاز  
رؤيته في ذات لا يختلف بين النوم واليقظة وذلك لان الرائي في النوم هو الروح لا العين وذلك نوع  
مشاهدة يحصل في النوم وإذا جاز هذا في اليقظة لقوله عليه الصلاة والسلام أعبد الله كأنك تراه  
فلان يجوز في النوم والروح في حالة النوم أصفى أولى والرائي في النوم الروح وهو لا يوصف بالحدث  
وقولهم ما يرى في النوم خيال ومثال لانسلم بانه منحصر في ذلك وهذا الكلام منكم نظير قول المعتزلة  
ان ما يرى في الشاهد جسم أو عرض أو جوهر والبارى منزّه عن ذلك فلا يرى فكل ما أجبناهم ثم  
فهو جواب لكم

\*(فصل) قال النسفي المعدم ليس بمرئي كما انه ليس بشئ وهاتان مسئلتان أما الاولى فقد جرت  
المناظرة فيها بين الامام الزاهد نور الدين اصابوني والشيخ رشيد الدين فقال الامام الطريق فيه النقل  
والعقل أما النقل فتدأقني أئمة سمرقند وبخاري على انه غير مرئي وقد ذكر الامام الزاهد الصفاري  
آخر كتاب التلخيص على أن المعدم مستحيل الرؤية وكذا المفسرون ذكروا في التفاسير أن المعدم لا يصلح  
أن يكون مرئي لله تعالى وكذا قول السالف من الاشعرية والمتأريديّة ان الوجود علة جواز الرؤية  
ناطق بهذا اذ العلة العقلية شرطها أن تكون مطردة متعكسة وأما العقل فلان الشعر الاسود بياضه  
معدم في الحال لا يخلو اما أن يراه في هذا الشعر أو في شعر آخر أو لا في محل فان رآه في هذا الشعر فقد  
رآه أسود وأبيض في حالة واحدة وهو محال وان رآه لا في محل فهو محال والمحال ليس بمرئي اجابوا وكذا  
في الشخص الحي ان رأى موته فيه فقد رآه حيا وميتا في زمان واحد وان رآه في شخص آخر فيكون  
الموت صفة ذلك الشخص وان لا في محل فكل ما قال الشيخ فان كانت موجودة في الازل على هذه  
الهيئات وكان الله رائيا لها في الازل كما هو راء لها في الحال قال الامام هذا قول يقدم العالم لانك صرحنا بانها  
موجودة في الازل وان قيدت بقولك في علم الله وفيه تناقض لان المحدث لا يكون موجودا في الازل فانها  
لو كانت موجودة في الازل لكان ايجاد الباري اياها ايجاد الموجودات لو كانت موجودة في علم  
الله تعالى لكان الله تعالى رائيا للموجود لا للمعدم وهذا يعجز عن الخلاف والخلاف انما وقع في رؤية  
المعدم قال الشيخ الرؤية صفة الله تعالى وهي كاملة غير قاصرة كسائر صفاته ولولم يكن المعدم  
مرئيا له لتطرق القصور في صفته وهو منزّه عنه قال الامام نعم لا تصور في صفته لكن الواحد تحت صفاته  
مالا تستحيل اضافته اليه لاما لا تستحيل فالقدرة صفة الله تعالى ثم ما يستحيل أن يكون مقدورا لا يستقيم  
اضافة القدرة اليه كذات الله تعالى وصفاته والمستحيلات كالولد والصاحبة والجمع بين الضدين فكذا  
هنا رؤية كاملة ولكن المعدم لما لم يصلح أن يكون مرئيا لا تستقيم اضافة رؤيته اليه قال الشيخ لما  
كان الباري قد عاين صفاته كانت رؤيته قديمة فلو لم تكن المحدثات مرئية له في الازل والخلق صفة قديمة  
له والخلق لم يكن في الازل وحين أوجده صار مخلوقا له بعد ان لم يكن مخلوقا له في حال العدم ولم يقع التغير في  
صلته بالخلق هكذا هذه المحدثات حين كانت معدومة لم تكن مرئية له لاستحالة رؤيته وحين وجدت صارت  
مرئية له ولا يقع التغير في صمته واعلم اننا نقول انه تعالى راء للعالم في الازل ولا نكأنقول انه رأى في الازل  
لاننا قلنا بانه راء للعالم في الازل لاقتضى وجود العالم في الازل وهو محال وحين وجد العالم نقول بانه خالق  
للعالم وهذا التغير وقع في المضاف اليه لا في المضاف قال الشيخ اذا جاز أن يكون العالم معلوما له في الازل وان

لم يكن موجودا فلم لا يجوز أن يكون مرتباً له في الازل وان لم يكن موجودا قال الامام قياس الرؤية على العلم لا يستقيم لان العلم يتعلق بالمعدوم والموجود وأما الرؤية فلا تتعلق بالابا موجود فلما آل البحث الى هذا رجوع الشيخ وقال ان المعدوم ليس بمرتب وهذه الاسئلة والاجوبة كانت بالفارسية فنقلتها بالعربية قلت وقد نقلت هذا السياق من الكتاب من نسخة سقيمة فليتأمل الناظر فيه ثم قال وأما المسئلة الثالثة فنقول ان المعدوم اذا كان ممنوع الوجود فقد انتفى على انه نفي محض وليس بشئ ولا بذات وأما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقال أصحابنا انه قبل الوجود نفي محض وليس بشئ ولا بذات وهو قول أبي الحسن البصري من المعتزلة وقال جمهور المعتزلة انها ماهيات وحقائق وذوات حالية وجودها وعدمها والحاصل انه لا يمكن تقرير الماهيات منفصلة عن صفة الوجود عندئذ لان الماهيات لو كانت متفرقة حال عدمها لكانت موجودة حال عدمها فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وهو محال وهذا لان الماهيات لو كانت متحققة في الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متشاركة في كونها متحققة خارج الذهن أمر مشترك كإزائنا على خصوصياتها ولا معنى للوجود الا هذا التحقيق فيلزم أن يكون حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود واحتجوا بأن المعدومات متميزة في أنفسها وكل ما يتميز بعضه عن البعض فهي حقائق متعينة في أنفسها ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا هذا وهذا لاننا نعلم ان غدا تطلع الشمس من مشرقها لا من مغربها وهو ان الطالب عين معدومة في الحال ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدومات والدليل على ان كل متميز ثابت متحقق لان المتميز هو الموصوف بصفة لاجلها امتاز عن الآخر ومالم تكن حقيقة متميزة متفرقة بالصفة الموجبة للامتياز والجواب ان ما ذكرتم منقوض بالمتميزات فاننا نقول شريك الاله محال والجمع بين الوجود والعدم متمنع وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين محال وتميز بين كل واحد منهما مع ان هذه المتميزات نفي محض وليست ذوات ولا حقائق وماهيات بالاتفاق ولان الوجود والثبوت مترادفان عند العقلاء ولو كانت ثابتة في الازل لكانت موجودة فيه وهو محال وقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم عند وجودها ونفسكهم بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله حيث سمى ما سيكون أو سيفعله غدا شيئاً ليس بشئ لان هذا من قبيل اطلاق اسم الشيء باسم ما يؤل اليه على ان هذا يقتضي اطلاق الشيء على المعدوم ولا يقتضي كون المعدوم ذاتاً وماهية وحقيقة وعرضاً وحركة وأنتم قائلون بذلك كله وكان ما ذكرتم من النقوض محتملاً والله أعلم (الاصل العاشر العلم بأن الله عز وجل واحد) ان قلت لم آخر المصنف لتوحيد مع انه المقصود الاله الذي دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد وهو اعتقاد الوحدة في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسرما عقد عليه الاصول السابقة أوصافاً للباري سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقدمها بالعلم ما توحده به ذاته تعالى من سائر الذوات من الازلية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت لان الكلام في ذلك تمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها واعلم ان الوحدة تكلف بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء الشبيه والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضاً أما الاول فلتعاله عن الوصف بالسكمية والتركب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثاني فخاصة انتفاء المشابهة له تعالى بسائر الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الاصل لاثباتها بالدليل وقوله (لا شريك له) الشريك فاعيل من الشراكة وهو كون الشيء بحيث يتحد مع غيره في نفي موضوعا كان أو مجزواً لصفة أو موصوفاً متعلقاً أو اثرات كده بقوله (فرد) أي منفرد بصفات الجلال وصفات الكرام (لانذله) أي لاشبيه له ثم ان الوحدةانية هي الصفة الخامسة من الصفات السلبية كما أثرنا اليه

جازان يرى كذلك \* (الاصل العاشر) \* العلم بان الله عز وجل واحد لا شريك له فرد لانذله

أولاهي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات والافعال فوحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتا مركبة من جواهر واعراض والتعدد المنفصل بأن تكون ذات تماثل ذاته ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن تكون له قدرتان وارادتان وعلمان فأكثر الى آخرها والتعدد المنفصل بأن تكون صفة في ذات تماثل صفاته الازلية ووحدانية الافعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو إيجاد لغيره تعالى من الممكنات واليه أشار بقوله (انفرد بالخلق والابداع واستبد) أي استقل (بالإيجاد والاختراع) وقد تقدم ان الاختراع خاص بالله عز وجل والفعل يطلق على القديم والحادث لأنه في حق الله تعالى حقيقة لأنه هو الذي اخترعه وأما في حق الحادث فعبارة عن مباشرة عن مباشرة للاشياء وتحريكهم لها والإيجاد والخلق أيضا خاصان بالله تعالى (لا مثل له يشابهه ويساويه) المثل هو ما يسد مسد الشيء وقد يقال للذي يشاركه في الصفات النفسانية وقد يقال هو الذي يشارك الشيء فيما يجب ويجوز ويستحيل (ولا ضده) في ملكه (فبنازعه ويناويه) أي يعارضه والمناوأة والمنازعة يكونان على سبيل المعاندة والمعادنة هي كون الشيء بحيث يستلزم كل منهما نقض لازم الآخر وقد يقال انه يفهم من سياق المصنف ان الوحدانية عبارة عن مجموع أمور ثلاثة نفي الكثرة في ذاته ونفي النظر في ذاته وصفاته وانفراده بالخلق والاختراع وفي عبارة بعض المتأخرين الوحدانية عدم الاثنينية في الذات العلمية والصفات والافعال وان شئت قلت هو نفي الكمية المتصلة والمنفصلة ونفي الشريك في الافعال عموما بفعل الافعال مندرجة تحت عدم وجعل نفي الشريك في الافعال عموما معطوفا على نفي الكمية المتصلة والمنفصلة فاقضى انه ليس منهما ما فليتأمل وإذا جعلنا الوحدانية مجموع تلك الامور لا أن كل واحد منها يتحقق به الوحدانية فيقال ان اشتغال الوحدانية على تلك الثلاثة لا يصح أن يكون من اشتغال الكل على أجزائه ولا الكل على جزئياته أما الأول فهو مناف لغير بعض المتأخرين بأن الوحدانية عدم الاثنينية فجعلها شيئا واحدا وهو العدم المضاف الى تلك الامور فتلك الامور ليست بأجزاء لها وأما الثاني فظاهر لعدم وجود ضابط تقسيم الكل الى جزئياته من صدق اسم المقسم على كل من الاقسام فلا يصح هنا أن يقال نفي الكثرة عن الذات ووحدانية الخ أشار لذلك الشهاب الغنبي في حاشية أم البراهين

(فصل) \* قال السفوسي في شرح الكبرى ما حاصله ان عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الأول ما لا يثبت الا بالدليل العقلي وهو كل ما يتوقف ثبوت المجزأة عليه كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وارادته وحياته اذ لو استدل بالسمع على هذه العقود لزم الدور الثاني ما لا يثبت الا بالسمع وهو كل ما يرجع الى وقوع حادث كالبعث وسؤال الملائكة والصراط والميزان والثواب والعقاب ورؤيته سبحانه وغير ذلك لان غاية ما يدرك العقل من هذه الامور جوازها أما وقوعها فلا طريق له الا بالسمع الثالث ما يثبت بالامرين بحيث يستقل كل منهما بالدلالة وهو ما ليس بوقوع حادث ولا يتوقف ثبوت المجزأة عليه كالسمع والبصر والكلام وكجواز الامور التي أخبر الشرع بوقوعها وكحدوث العالم وقد اختلف في معرفة الوحدانية هل هي من القسم الثالث فيصح الاستناد فيها الى كل من السمع والعقل وقيل بل هي من القسم الاول الذي لا يثبت الا بالعقل قال والحاصل انه لا خلاف في صحة الاستناد الى العقل وحده في عقد الوحدانية واختلف في صحة الاستناد فيها الى السمع وحده فقيل نعم وقيل لا والاثر رأي امام الحرمين والفخر الرازي والثاني رأي بعض المحققين واليه مال شرف الدين ابن التلمساني وهو الذي اخترت في هذه العقيدة اه قال الغنبي فأنت ترى الشيخ قد مال الى عدم صحة الاستناد الى السمع وحده في معرفة الوحدانية لكن ينبغي أن يتيقظ ان هذا الخلاف هل هو جاري في وحدة الذات وفي وحدة الصفات وفي وحدة الافعال أو هو خاص ببعضها يحتاج الى تأمل وقال الجلال الدواني اعلم أن التوحيد اما بخصر وجوب الوجود أو بخصر الخلقية أو بخصر المعبودية قال ولقد مررت الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد

انفرد بالخلق والابداع واستبد بالإيجاد والاختراع لا مثل له يساهمه ويساويه ولا ضده فينازعه ويناويه

الواجب لكان مجموعهما ممكلا احتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا أحدهما ولا غيرهما أما الأول فلا يستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه وأما الثاني والثالث فلا منعا كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثاني أشير اليه في الآلية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز أن يتفقا فلا يلزم الفساد والثالث وهو حصر المعبودية وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين أولا الى هذا التوحيد ونهواهم عن الاشراك بالله في العبادة قال الله تعالى أتعبدون ما تحتون والله خلقكم وما تعملون اهـ وبه تعلم تفصيل ما أجمل في كلام الشيخ السنوسي آنفا في اعتماده على مآل اليه ابن التلساني

**(فصل)** \* وقعت لهم عبارات في تفسير التوحيد ففي شرح الكبرى للسنوسي نقلا عن ابن التلساني التوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار بها وفي شرح الوسطى حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشركة في الالهية وخواصها وفي بعض حواشي شرح العقائد النسفية مثل ذلك زاد وأراد بالالهية وجوب الوجود والقدم الذي أوتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني والقيام بنفسه وقال بعض المحققين حقيقة اثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات فليس كذاته ذات ولا كصفته صفة وقال ذو النون حقيقة التوحيد أن تعلم ان قدرة الله تعالى في الاشياء بلا علاج وصنعه بلا ضراغ وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه وقال بعضهم من ترك أربعا كل توحيد وهي كيف ومتى وأين وكه فالأول سؤال عن الكيفية وجوابه ليس كذلكه شيء والثاني سؤال عن الزمان وجوابه ليس يتقيد بزمان والثالث سؤال عن المكان وجوابه ليس يتقيد بمكان والرابع سؤال عن العدد وجوابه هو الواحد الاحد ثم شرع المصنف في الاستدلال على الوحدة انية فقال (وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وهل هذا البرهان اقناعي أو قطعي يأتي الخلاف فيه (وبيانه) أي البرهان وهو الآلية أي بيان وجه دلالتها (انه لو كانا اثنين) أي لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالهية التي منها الارادة وتمام القدرة (وأراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقصورا) قد قصرت قدرته (مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا وكان الأول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا) وفي بعض النسخ قاهرا ويسمى هذا البرهان عند القوم برهان التنازع ويقال له أيضا برهان التطارد وقد اختلفت عبارات القوم في تقرير هذا البرهان بعبارات مختلفة فقال شيخ مشايخنا في أملاؤه على البخاري مانصه انه قد قام البرهان القاطع على وجوب عموم قدرته وارادته لجميع الممكنات فلو قدر موجوده من القدرة على إيجاد ممكن مماثل ماله تعالى لم عند تعلق تلك القدرتين أن لا يوجد شيء من العالم بهما لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين لان المسئلة مفروضة فيما لا ينقسم كالجوهر الفرد فلا بد من عجزهما ان لم يوجد بهما ومن عجز أحدهما ان وجد بأحدهما دون الآخر ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لانه مثله واذا لم عجزهما في هذا الممكن لم عجزهما في سائر الممكنات اذ لا فرق وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لانه خلاف الحس والعيان واذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فمع الاختلاف أي بين واليه الاشارة بالآلية وقال ابن القشيري في التذكرة الشريفة الدليل على وحدانيته تعالى انه لو كان للعالم صانعان فصاعد الم يحل اما أن يكونا قادرين فلو كانا قادرين على الكمال لجاز في العقول تماثلهما بان يريد أحدهما بقاء الجسم في حالة معينة ويريد الآخر فناءه في تلك الحالة فاذا قدر على تنفيذ ارادتهما أدى ذلك الى المحال وهو أن يكون الجسم الواحد موجودا معدوما في حالة واحدة وما أدى الى المحال فهو محال وان كانا عاجزين أو كان أحدهما عاجزا فالعاجز لا يصلح للالهية لانا نبينا ان الصانع قديم وعجز قديم محال لان العجز لا يكون الا عن فعل يعجز عنه ومالم يتصور الفعل لم يتصور

وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبيانه انه لو كانا اثنين وأراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا

العجز وتقدير الفعل في الازل محال وان لم يكونا قادرين على السكال فافترض الدليل في أن يريد أحدهما وجود جوهر ويريد الآخر أن لا يوجد هذا اذا لم يقدر أحدهما على شيء من الاعراض فلنفترض الدليل في أن يريد الآخر تحضده ويذكر الدليل بأسره اه وقال امام الحرمين في مع الادلة الدليل على وحدانية الاله انما لو قدرنا الهين وفرضنا عرضين فان جوزنا ارادة أحدهما لاحتداد الضدين وارادة الثاني للثاني استحالة نفذت ارادتهما واستحال أن لا تنفذ ارادتهما جميعا لامتناع وجود الضدين والخلو منهما وان نفذت ارادة أحدهما كان الثاني مغلوبا مستكرها وان لم يجز اختلافا في الارادة كان محالا اذ وجود أحدهما وجودا وصفاته يستحيل أن يمنع الثاني من أن يريد ما يصح ارادته عند تقدير الانفراد والعاجز منقطع عن رتبة الالهية وذلك مضمون الآية والمعنى لتناقضت أحكامهما من تقدير قادر بن على السكال وقال شارحه ابن التلمساني مانصه الوحدة عبارة عن سلب الكمية والكثرة والبارى تعالى واحدي ذاته لا انقسام له وواحد في صفاته لا نظيره وواحد في الهية وماله وتبديره لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره والغرض من هذا الفصل اقامة الدليل على استحالة موجودين بوصف كل واحد منهما بالالهية والاله هو العام القدرة العام الارادة العام العلم وسائر الصفات الذي ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فلو فرضنا الهين بهذا النعت وقدرنا فعلين متقابلين لا يمكن الجمع بينهما ولا الخلو عنهما كفرض جسم أراد أحدهما تحريكه والآخر تسكينه أو أراد أحدهما احياءه وأراد الآخر اعدامه فلا يخفى لو امكن أن ينفذ مرادهما معا أو لا أو مراد أحدهما دون الآخر ولا مزيد في العقل على هذه القسمة فان نفذ مرادهما لزم أن يكون الجسم ساكنا متحركا حيا ميتا في حالة واحدة وذلك محال لانه جمع بين الضدين وان لم ينفذ مرادهما لزم الخلو عن المتقابلين ويلزم قصورهما معا ونقصهما لعدم نفوذ ارادتهما وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ الارادة هو الاله الحق والثاني عاجز ناقص منقطع عن رتبة الالهية ثم قال وهذا الدلالة هي التي أرشد اليها الكتاب العزيز بقوله لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا اه وقال النسفي في شرح العمدة تقرير دلالة التمانع التي عول عليها جمهور المتكلمين هو انه ان فرض الهان قادران متمثلان في صفات الالهية يؤدي الى اجتماع الضدين أو عجز القادرين المتمثلين أو عجز أحدهما والكل محال وما يؤدي الى المحال محال وهذا لان فرضنا الهين قادرين على جميع المقدورات فان أراد أحدهما أن يخلق في شخص حياة والآخر أراد أن يخلق فيه موتا فان حصل مرادهما لزم الجمع بين الضدين وان تعطلت ارادتهما لم يحصل في المحل لا هذا ولا ذلك ثبت عجز كل واحد عنهما لتعطل ارادته وامتناع ما يربطه بانه يمنع صاحبه اياه اذ لو ارادة صاحبه ضد مراده لحصل مراده ونفذت مشيئته وان نفذت ارادة أحدهما دون الآخر كان الذي تعطلت ارادته عاجزا والعاجز مستحيل أن يكون اله لان العجز من مراتب الحدود اه وقال البكي في شرح الحاشية عمدة الاشاعة في اثبات الواحدية من جهة العقل الدليل الموسوم بدلالة التمانع وحاصله أن يقال صانع العالم واحد بمعنى انه ليس مؤلفا من أجزاء حتى ينقسم اليها فيلزم نفي السكم أعني المقدار عنه وانه واحد بمعنى انه لا ثاني له فيلزم نفي السكم المنفصل عنه اما الواحد بالمعنى الاول فقد تقدم وأما الثاني فلان لو كان صانع العالم أكثر من واحد لزم أن لا يوجد شيء من العالم والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله اما الملازمة فلضرورة الحصر وأما بطلان الثاني فالقسم الاول وهو أن يريد الآخر الخلو وجودا فهو محال لما يؤدي اليه من اجتماع مؤثرين على أثر واحد ومقدور واحد بين قادرين أن نفذت ارادتهما والعجز والترجيع من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما والعجز بخالفة الواقع أو وقوع الممكن بنفسه ان لم تنفذ ارادة واحد منهما أو اما القسم الثاني وهو أن يريد الآخر عدمه فهو محال أيضا لما يؤدي اليه

من اجتماع النقيضين ان نفذت اهما أو ارتفعا معا ان لم تنفذا مع العجز والرجوع من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما وأما القسم الثالث وهو أن لا يريد الاخر وجودا ولا عدم ارادته لا يخلو اما أن يكون لاجل ارادة الاخر وهو محال لما يلزم من العجز وترجى أحد المثلين أولا لاجلها فارادته للوجود أو لعدم ممكنة الوقوع على ذلك التقدير وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم وقوع ارادته لاحدهما لكن ارادته محال على ذلك التقدير فيكون محالا وما استلزم المحال فهو محال فالله الزائد على الاله الواحد محال وهو المطلوب اه قلت وهذا السياق الذي أورده فيه خاطا برهان الثمان مع برهان التوارد واللاية محمولة على كل منهما ولكن لم يشر الى برهان التوارد أحد الا الكسنتي في شرح العقائد النسبية ونص تحريره انه لو وجد الهان يلزم أن لا يوجد شيء من الممكنات وعلان الثاني ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فالما أن لا يستند اليهما معا فلا يكون واحدا منهما الهان أو الى كل منهما فيلزم مقدور بين قادرين أو الى أحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحته المبدئية مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى أحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير أحدهما بمجرد اختياره دون الاخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته تعالى وفي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى اه وقد ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازي في عقيدته و أبو الخير القزويني في صححة الحق والامام نور الدين الصابوني في عمده وابن فورك في المدخل الاوسط بنحو مما تقدم من السياقات بأدنى مخالفة في التعبير ولم أتقيد بابراد تلك النصوص اذ كان مآلها الى ما سقت من عبارات المذكورين أولا

\* (فصل) \* قال السعد في شرح المقاصد ان أريد بالفساد في الآلية عدم التكوّن فتقرر به أن يقال لو تعدد الاله لم تتكوّن السماء والارض لان تتكوّنهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثاني فلا متناع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه يلزم ترجيح بلا مرجح وان أريد به الخروج عما هو عليه من النظام فتقرر به انه لو تعدد الاله لكان بينهما التمانع والتغالب وتميز صنع كل منهما عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الشكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الأنواع وترتب الآثار اه وقد اقتصر الخيال في حاشيته على العقائد على الجملة الاولى منها الى قوله بلا مرجح وقال وورد عليه ان التردد على تقدير التمانع الفرضي فينبذ رد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا وأما على الإطلاق فينبذ يمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجهه يكون للقدرة الاخرى مدخل كافي أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد أحدهما الوجود بقدرة الاخر أو يفوض ارادته تكوين الامور الى الاخر فلا استحالة فيه اه

\* (فصل) \* قد أوسع الكلام في أدلة التوحيد فيما رأيت الامام أبو منصور التميمي في الاسماء والصفات فأورد فيه خمسة أدلة وشرط في برهان التمانع شروطا لم أر من تعرض لها من المتكلمين ونحن نورد لك كلامه بتمامه ليكون تبصرة للناظر يستفيد منه ولغاية هذا الكتاب ربما لا يوجد في أكثر البلاد فتقول قال في بيان أدلة الموحدين على توحيد الصانع ومما يدل على ذلك انه اذا ثبت لنا حدوث العالم وثبت انه لا بد له من محدث لاستحالة وجود فعل بلا فاعل كاستحالة وجود ضرب بلا ضارب ووجود نسخ وكلمة بلا ناسخ وكاتب كان اثبات محدث واحد لجميع الحوادث صحيحا وكانت الاعداد ما زاد عليه متعارضة فلو جاز أن يكون للعالم صانعان لجاز أن يكون له ثلاثة صانعين ولجاز أربعة وأكثر منها لا الى نهاية ولا يلزم من هذا الدليل اذا أوجبنا صانعا واحدا ان نجيز أكثر منه

لان الواحد أوجبه الدليل بوجود الصنع وظهور الحوادث والزيادة على الواحد لا يوجبها دليل لان الصنع لا يقتضي أكثر من صانع واحد ودليل آخر هو انه لو جاز أن يكون للعقلاء والجمادات وسائر الحوادث صانعان أو أكثر من صانع واحد لم يصل الواحد من العقلاء الى معرفة صانعه بعينه ليعبده بعينه ويشكره على انعامه عليه ولم يكن صانعه قادرا على تعريفه اياه وانه هو الذي صنعه دون غيره لان غيره قد يصنع مثل صنعه وفي هذا تعجز الصانع عن تعريف مصنوعه العاقل ما يدل عليه والعاخر لا يكون الها صانعا ودليل ثالث لو كان للأجسام صانعان أو أكثر لم يخل أن يكون كل جزء من العالم فعلاهما جميعا أو يكون بعض العالم فعل أحدهما وبعضه فعل الآخر ويستحيل حدوث كل واحد من فاعلين محدثين له لانه باخترع أحدهما لوجد فلا معنى للاخترع الآخر منهما له ولان قدرة كل واحد منهما ان كانت لاتصلح لاخترع الشيء الا مع قدرة الآخر استحالة صلاحهما مجموعتين لاخترعه لان ما يصلح للاخترع مع ما يصلح للاخترع لا يقع بهما الاختراع لان ما استحالة في الآخر لم يتغير بالاجتماع وما وجب في الآخر لم يتغير بالاجتماع وليس كالجبر يحمله الجماعة ولا يحمله كل واحد منهما ولا يجوز الكذب على الآخر وانتفاؤه عن أهل التوازن هذا من باب الجواز في الآخر وما كان في الآخر على طرفي جواز جاز أن يتغير حكمه في الاجتماع وما لزم في الآخر طريقة واحدة لم يتغير بالاجتماع والكثرة وان كان كل واحد من الصانعين فاعلا لبعض العالم دون بعض لم يخل من أن يكون فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر أو خلافا فان اختلف فعلاهما مثل أن يكون أحدهما فاعلا للأجسام والآخر فاعلا للأعراض لم يجز اختصاص قدرة أحدهما بالأجسام دون الأعراض الا بمخصص يخصصها بهما وهذا يقتضي حدوث قدرتهما والقدرة المحدث لا تحدث في ذات الاله القديم لان القديم لا يجوز أن يكون محلا للحوادث وان كان فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر وقدر كل واحد منهما على مثل ما قدر عليه الآخر من الأجسام والأعراض لم يخل من أن يكون مقدر كل واحد منهما مقدور الآخر وغيره وان كان من جنسه فان كان مقدورات كل واحد منهما هي بعينها مقدورات الآخر وهما مع ذلك يجوز أن يتفقا في ارادة ايقاع مقدور واحد لوجب حدوثه منهما ويستحيل وقوع حدث من محدثين كما يستحيل وقوع حركة واحدة من متحركين فان كان مقدورات كل واحد منهما غير مقدورات الآخر مع كونهما من جنسها فهو محال لان كل شئ من جنس واحد منهما ثلاث يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر وهذا يقتضي اذا كان مقدور أحدهما بقدرته أن تتعلق قدرة الآخر أيضا به وان تتعلق قدرته بمقدور الآخر لانه ليس من جنس مقدوره المتعلق بقدرته واذا وجب هذا وآل الامر الى اشتراكهما في المقدورات كلها أدى الى ما أفسدناه من حدوث مقدور واحد بقدرتين وليس ذلك كما نجيز وقوع كسب المكتسب بقدرته وحدوثه بقدره الاله سبحانه لانا لم نقل انها مكتسبة بقدرتين بل قلنا ان حدوثه كان بقدرة واحدة وهي قدرة الاله واكتسابه بقدرة واحدة وهي قدرة المكتسب له وكان يصح حدوثه بقدرة الاله بغيره مكتسب المكتسب فبان الفرق بينهما ودليل رابع وهو انه لو كان للعالم صانعان وكان كل واحد منهما قادرا على احداث كل ما يحدثه الآخر فلا يخلو اذا أحدث أحدهما جسما أو عرضا أن يكون الآخر قادرا على احداثه كما قدر عليه قبل حدوث ذلك الحادث أولا يكون قادرا عليه فان قدر عليه قدر على احداث ما هو موجود حادث وهذا محال وان خرج عن كونه قادرا عليه فصاحبه هو الذي منعه من ايجاد مقدوره وأخرجه عن القدرة عليه وهذا يوجب أن يكون ممنوعا والممنوع العاخر لا يكون الها صانعا ولا يلزم على هذا وجود المقدور الواحد لان الواحد لا يكون ممنوع نفسه وقد يكون ممنوع غيره كما لا يصح أن يريد خلاف مراد نفسه ويجوز أن يريد خلاف مراد غيره والثمان انما يصح مع الاختلاف في المراد ودليل خامس وهو انه لا بد للصانع من أن يكون



حيا قادرا عالما مريدا مختارا ومن نازع في هذه الصفات للصانع بيننا الكلام معه عليها فاذا ثبت وصف الصانع بما ذكرناه قلنا لو كان للعالم صانعان وجب أن يكون كل واحد منهما حيا قادرا عالما مريدا مختارا والمختار ان يجوز اختلافهما في الاختيار لان كل واحد منهما غير مجبر على موافقة الآخر في اختياره فاذا صح هذا فلو أراد أحدهما خلاف مراد الآخر ومحال تمام مرادهما لتضادهما وان لم يتم مرادهما فهما عاجزان وان تم مراد أحدهما ولم يتم مراد الآخر فان الذي لم يتم مراده عاجز ولا يكون المعجز الها ولا قديما وهذه الدلالة معروفة عند الموحدين بدلالة التمانع ولها شروط منها تفسير معنى التمانع وهو تفاعل من المنع وذلك أن يقصد كل واحد منهما أن يمنع صاحبه والشرط الثاني هو العلم بأن التمانع بين القادرين انما يقع في مخالفة أحدهما صاحبه في المراد بان يريد ما يكرهه صاحبه فيكون حينئذ من لم يتم مراده منهما ممنوعا عن ايقاع مراده وزعم بعض القدرية أن التمانع يقع في الفعلين المقدورين لقادرين بان يفعل أحدهما مقدوره في محل يمنع به القادر الآخر عن ايقاع مقدوره فيه ويلزمهم على هذا الاصل أن يكون الباري سبحانه ممنوعا من فعل السكون في محل قدرة غيره عندهم فيه حركة وهذا فاسد فمأبى الى مثله والشرط الثالث أن الحيين القادرين المتصرفين بأرادتين لا يستحيل منهما أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر لان الذي ينفي ارادة أحدهما ليس هو النافي لارادة الآخر لان الشيتين لا يتضادان في محلين ولولا جواز اختلاف المرادين في المراد لما صح التمانع بينهما والشرط الرابع ان التمانع بين القادرين لا يصح الا بعد أن يكون محل فعلهما واحدا لولا ذلك لصح من أحدهما أن يقع في محل فعلا ويوقع الآخر خلافه في محل آخر خلافا في محل آخر لمتضادين لا يتضادان في محلين كالسواد والبياض في محلين والشرط الخامس العلم بان ارادة أحدهما يجب أن تكون بحيث لا يصح وجود ارادة الآخر منه اذ لو كان محل ارادتهما واحدا لوجب أن يصيرا معا يريدان بأرادة واحدة ولم يختلفا حينئذ في المراد لوجب كون كل واحد مريدا لما يريد الآخر بأرادته والشرط السادس العلم بان ارادة كل واحد منهما يجب أن تكون غير مرادة لانه لو كانت الارادة من المراد لكان كلما أراد أحدهما شيئا حصل مراده في حال كونه مريدا ولم يصير ممنوعا عن مراده بحال والشرط السابع العلم بان التمانعين يجب أن يكون ارادة كل واحد منهما قبل مراده لان ارادته لو حصلت مع مراده لما صح منعه عن مراده لان الحى لا يكون ممنوعا من فعل ما قد وجد ولا يقع التمانع بين التمانعين في المراد ممنوعا عن اتمام مراده عاجزا عنه والعاجز لا يجوز أن يكون قديما والدليل على استحالة وجود قديم عاجز ان الفاعل القديم القادر قد وجب حصوله بدلالة الحوادث عليه فلو صح كون قديم عاجز معه وقد صح من أصلنا أن القادر يكون قادرا بقدرة والعاجز يكون عاجزا بعجز لوجب أن يكون اختصاص أحدهما بالقدرة والآخر بالعجز بعد استوائهما في الوجود والقدم والحياة والقيام بالنفس وسائر الاوصاف التي استحقها لانفسها بمخصص خصهما أو خص أحدهما بأحدى الصفتين وذلك يقتضي قيام معنى حادث بأحدهما وأن يكون محدث الحوادث محدثا غير قديم فهذا وجه بيان دلالة التمانع على التوحيد اه سيق الشخ أبي منصور التميمي وقال الشيخ نور الدين الصابوني البخاري فان قيل اذا علم أحدهما أن الآخر يريد الحياة في جسم يوافقه في ذلك ولا يخالفه بأرادة الموت فيه خصوصا على أصلكم أن الارادة تلازم العلم قلنا هذه الموافقة بينهما لا يتخللها أن تقع ضرورة أو اختيارا ان قلت ضرورة كان كل واحد منهما مضطرا الى موافقة صاحبه فيكونان عاجزين وان قلت اختيارا يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتوجه التقسيم وأما أن الارادة تلازم العلم فعندنا الارادة تلازم الفعل دون العلم بدليل ان ذات الله تعالى وصفاته معلوم له وليست بمراد له وكذا المعدوم الذي ليس بموجود

نعلم اذا وجد كيف يوجد معلوم له وليس بمبراه له اه وقال النسفي في شرح العمدة فان قيل هذه الاقسام انما تنفر على وقوع المخالفة في الالهي فلم لا يجوز فرض الهين متوافقين في الارادة بحيث يمنع وقوع المخالفة بينهما على انا نفرضهما حكيمين عالين بجميع المعلومات فلا يخالفان سلما انه يصح وقوع الموافقة بينهما لكن المحالات التي التزموها انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة فسام تثبتوا ان هذه المخالفة تدخل في الوجود ولا محالة لا يتم دليلكم قلت الموافقة بينهما ان كانت عن ضرورة فقد ثبت عجزهما واضطرارهما الى الموافقة وان كانت عن اختيار فيمكن تقدير الخلاف بينهما فيتوجه التقسيم ولانه لو انفرد هذا لصحت منه ارادة الحياة ولو انفرد ذلك لصحت منه ارادة الموت فعذر اجتماعهما تنفي الصحتان لان كل واحد من الصحتين أزلى والآخرى بمنع زواله وقوله هذه المحالات انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة قلنا هنا مقدمة يقينية وهي ان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو كانت المخالفة ممكنة لا يلزم من فرض وقوعها محال لكن المحال قد يلزم من فرض وقوعها وعند هذا نقول لو فرضنا الهين لسكانت المخالفة بينهما اما ان كانت ممكنة أو لم تكن والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الهين واذا لم يتصور اثبات الصانع للعالم كان الصانع واحدا ضرورة اه

\* (فصل) \* رجع الى تحقيق سبب في المصنف وبيان لهذه الحجة هل هي قطعية تفيد القطع أو اقتناعية تفيد الاقتناع للمسترشد وان لم يفد الحقا للمجاهد وصرح كلام السعد في شرح العقائد التسفية انها اقتناعية وفي آخره ما ينفيه كما سيأتي بيانه قال الكمال بن الهمام في المسيرة وتلميذه ابن أبي شريف في شرحه وقد جمعت بين عبارتهما بما حاصله وهذا الذي ذكره حجة الاسلام ابتداء لتقرير برهان التوحيد لا لزوم الفساد المذكور في الآية وليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد ولك أن تقول بل ما ذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلائلها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمايز بناء على ما في الآية من الإشارة اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان معناها لزوم الفساد بتعدد التعدد وتحقيق هذا المحل أن الكلام في اثبات التوحيد اما أن يكون مع الملى أو مع غيره والملى هنا هو الذي اعتقد حقيقة مله نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فاما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على تقدير تعدد الآلهة اذ هو قاطع بان الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وما أخبر بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف في خبره تعالى وأما غير الملى فيلزمه ذلك أيضا جبرا أى من جهة الجبر أى القهر له أو علميا توجبه العادة والعلوم العادية يحصل بها القطع داخلية في مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ومثال العلوم العادية التي يحصل بها القطع كالعلم حال الغيبة عن جبل عهده ناه جبرانه بحجراته لا أن ينقلب ذهبامثلا وللدخول العلم العادى في مسمى العلم أجيب عن اراد خروجه عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لمحلها تمييز الاحتمال متعلقه نقيض ذلك التمييز فانه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية لاحتمالها النقيض لجواز خرق العادة مع ان العلم العادى داخل في مسمى العلم ومعدود من أقسامه وتحرير الجواب ان احتمال النقيض في العلم العادى بمعنى انه لو فرض العقل خلافا لم يكن ذلك فرض محال لان تلك الامور العادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم في شئ من طرفه محالا وذلك الاحتمال لهذا المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه لان احتمال المنافي لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كفى الظن أو في المآل كفى الجهل المركب والتقليد ومنشوء ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنى الأول فاثبتوا في العلم العادى ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب وأعني بالموجب

العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم الذهن  
الجزم المطابق للواقع لموجب اذا الموجب الذي يستند اليه الجزم اما حس أو عقل أو عادة وما ثبت فيه  
الجزم والمطابقة والموجب هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل الفساد على تقدير تعدد الآلهة لأن  
العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة  
كل الآخرة في كل جليل وحقير من الامور بل تأتي نفس كل منهما دوام الموافقة وطلب الانفراد بالملكية  
والقهر لا تخفى كيف بالالهين والحال ان الاله بوصف بأقصى غايات الكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد  
بالملك والعلو على الآخرة كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعل بعضهم على بعض هذا أمر اذا تؤمل لا يكاد لنفس  
يخطر نقيضه أصلاً فضلاً عن اخطار فرض النقيض مع الجزم بأن الواقع هو الطرف الآخر وعلى هذا  
التقدير هو علم قطعي لا تردد فيه بوجه من الوجوه وانما غلط من قال ان الآلية حجة اقناعية من قبل انه اذا  
خطر بباليه النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلاً في العقل وينبى ماذا كرهناه من انه لم يؤخذ في  
مفهوم العلم القاطع استحالة النقيض بل المأخوذ فيه مجرد الجزم الكائن عن موجب بأن الطرف الآخر  
المقابل للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه لم يستعمل وقوعه وبهذا يظهر ان الآلية حجة برهانية  
تحقيقية لا اقناعية قال ابن أبي شريف وقد صدر من الشيخ عبد اللطيف الكرمانى وهو من معاصري  
السعد تشنيع بليغ على قول السعد في شرحه على العقائد ان الآلية حجة اقناعية والملازمة عادية أى  
لاعقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه الى أن صاحب التبصرة كثر أبا  
هاشم بقسده في دلالة الآلية وما تقدم في كلام شيخنا ابن الهمام يفيد منع كون الملازمة العادية غير  
معتبرة في البرهان ووجهه ان المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية تفصله اه قلت  
وقال الخبالي في حاشيته على السعد والتحقيق في هذا المقام انه ان جل الآلية على نفي التعدد للصانع مطلقاً  
فهى حجة اقناعية لكن الظاهر من الآلية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض اذ ليس المراد  
التمكن فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما ما على سبيل الاجماع أو التوزيع  
فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً لانه جزء على أو على تامة فيفسد العالم أى  
لا يوجد هذا المحسوس كلا ولا بعضاً ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن  
يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم متكاملاً فضلاً عن الوجود والانعكاس المستلزم للمحال لان إمكان  
التمانع لازم لمجموع الامر من التمدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شئ  
من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال اه يرجع لعبارة ابن أبي شريف قال واعلم ان العلامة  
الحق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخارى الحنفى تلميذ المولى سعد الدين قد أجاب عن الاعتراض  
والتكفير بما رأيت أن أسوقه بالخط لا شتمه على فرائد قال رحمه الله الافاضة في الجواب على وجه يرشد  
الى الصواب تتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام رضى الله عنه بما حاصله ان الأدلة على وجود الصانع  
وتوحيده تجرى مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقاً مستعملاً للادوية  
على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افسادها أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالدلة الى الهدى اذا لم  
يكن على قدر ادراك العقول كان الافساد للعقائد بالدلة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون  
الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالؤمن المصدق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي أن يتحرك عقيدته بتجرب  
الدلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين  
أن يكون ذلك ايماناً بقدرة تقليدي أو يقيناً برهاني والجاني الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصير  
على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاه  
ولا تصل عة ولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتكافى في معالجتهم بما أمكن من

السلام المقبول عندهم لا بالدلالة البينة البرهانية لقصور عقولهم عن ادراك كمالان الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهن العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل وأما الفطن الذي لا يقنعة السلام الخطابي فتجب المحاجنة معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشتمل الكفاية من العمارة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين علمتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم الا الادلة الخطائية على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات القرآن وعلى الادلة الخطائية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراك كمالها بطريق العبارة تكميلا للصححة على الخاصة والعامة على ما يشير لذلك قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما واشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا آية أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى ان لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعاً لكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوى العقول السامية ان ما لا يكون في نفس الامر لازماً وقطعياً لا يصير يجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا زعم ان تسميته قطعياً وبرهانا صلاية في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيئات هيئات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً لا شتمال القرآن على الادلة القطعية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطائية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التماس القطعي باجتماع المتكلمين المستلزم لكون مقدورين وقادرين واجهزهما أو عجز أحدهما على ما بين في علم السلام وكلاهما محالان عقلاً كما بين فيه أيضاً التماسع الذي يدل عليه الآلية بطريق العبارة بل التماسع قد يكون برهانياً وقد يكون خطائياً ولا ينبغي أن يتوهم ان كل تماسع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة تنافي خطائيه لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين وقادرين وعجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر حينئذ لا ينبغي أن يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلاً فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد وانتفاء جواز الاتفاق على طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلاً وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتامل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة ان قال ان دلالة الآلية طنية ونحو ذلك قال ابن أبي شريف ولا يخفى بعد معرفة ما قرناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الآلية دال على خطابي أي طني ثم قال واعلم أنه قد وقع للسعد أواخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه في أوائله ووافق كلام شيخنا فانه قال في السلام على العجزة مانصه وعند ظهور العجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يتخلق العلم بالصدق عقيب ظهور العجزة الى آخر كلامه وهو مبسوط واضح والله ولي الهداية والتوفيق

(فصل) \* قد تقدم أن هذا المطلب مما يصعب فيه التمسك بالسمع وأدلتها من السمع كثيرة منها

الآية التي سبقت ومنها قوله تعالى وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد وقوله تعالى قل هو الله أحد ولا اعتناء الحق به أكد خبره بقوله والهكم اله واحد وشهادة بقوله شهد الله أنه لا اله الا هو وقسم عليه بقوله واصافات صفاتي قوله ان الهكم لواحد وتكررت آي التلليل في القرآن في ست وثلاثين موضعاً منه وهي متمسك المحدث وزيد بأن الانبياء والرسل عليهم السلام انما بعثوا من أجل التوحيد ويستدل على ذلك بأحاديث وأما الصوفي فيقول بما تقدم وزيد إشارة بأن الكمال المطلق واحد اذ لو كان متعدد لما كان مطابقاً كان مقبداً ولو بنى ما يدخل تحت العدد معه عنه والا لا يكون الا كاملاً بالكمال المطلق والكمال المطلق لا يتعدد فالاله لا يتعدد ويقول أيضاً اله لو كان متعدد الركان العدد ذاتياً له اذ لو لم يكن ذاتياً لكان لغیره لا يحتاج في تعدده الى الغیر ولا شيء من المحتاج باله وباطل أن يكون التعدد ذاتياً له والا كان موقوفاً على ما يتعدد معه من ذاته وما يتعدد معه غيره فيكون موقوفاً على غيره من ذاته وكل ما هو موقوف على غيره من ذاته فهو ناقص لذاته وأيضاً كمال كل موجود في العالم بحصول حقيقة نوعه على التمام كالانسان مثلاً وحقيقة كل نوع على التمام واحدة وانما التعدد في الأشخاص ثم كل شخص وجوده بحصول شخصه وشخصه واحد فاذا لتلك شئ وحدة بشخصه دائماً ووقتا ما هو بها اما نوعاً أو شخصاً وكل ما زاد على وحدته التي هو بها واحد فهو وحدة لغیره فاذا جمیع الموجودات كلها وحدات وهي كلها اثر لله فالاله واحد ومن هنا قيل

وفي كل شئ له آية \* تدل على انه واحد

فقد ثبت ان صانع العالم واحد واذا كان واحداً فهو لا مثله بمثاله في حقيقة ذاته ولا في حقائق صفاته لا من غير الممكنات والا لما كان واحداً ولا واجب الوجود لما يلزم من التركيب على ذلك التقدير ولا من الممكنات والا لما كان ممكناً ضرورة ان ما بمائثل الممكن يمكن لان المثلين هما المشتركان في صفات وذلك كله محال وهو أحد المطالب الاعتقادية وهو متحصل ما تقدم في الصفات التنزيهية فاعرف ذلك والله أعلم \* (تنبيه) ثبت مما تقدم ان اله هو الذي لا يمانعه شئ وان نسبة الاشياء اليه على السوية وبهذا يطل قول المجوس وكل من أثبت مؤثراً غير الله من علة أو طبع أو ملك أو انس أو جن اذ دلالة التمانع تجري في الجميع ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للانسان ولم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير من اعتقد تأثير النجوم أو طبيعة أو ملك أو غير ذلك والله أعلم \* (تكميل) قال في مقاصد الرجة صفات الله تعالى على أربعة أقسام اما سلبية محضة أو اضافة محضة أو حقيقة عارية عن الاضافة فيقال السلب كونه ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا متحيز ونحو ذلك ومثال الاضافة كونه أولاً وآخر وظاهراً وباطناً ومثال الحقيقة العارية من الاضافة الوجود والحياة ومثال الحقيقة التي تلزمها الاضافة العلم والقدرة والارادة ثم هذه الصفات السلبية قد عدها الشيخ السنوسي وغيره خمسة القدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية وحقيقة السلب نفى أمر لا يليق بالباري تعالى وهذا هو الصحيح المعقول المنقول وقال بعضهم السلبية منسوبة الى السلب على معنى ان السلب داخل في مفهومها من غير أن يكون هناك اداة سلب ويشهد له قول السنوسي يعني ان مدلول كل واحد منها عدم أمر لا يليق بولانا تعالى وهذا هو المفهوم من كلام السعد وغيره وفي حاشية سيدي عبد القادر بن خدة الراشدي مانصه قوله سلبية أي مدلول كل واحدة سلبت أمر لا يليق بالباري تعالى ولم يقل سالبة لان السالب أعظم من السلب فكل سالب ليس كل سالب سلباً فبعض السالب سالي كالسلب وبعض السالب ليس بسالي كالمعاني مثلاً والفرق بينهما ان السلب هو الأمر الذي يدل على سلب ما ينافيه مطابقة كالتقدم مثلاً فانه يدل على نفي العدم السابق الذي هو معنى الحدوث مطابقة فكذلك سائر المسلمات وان دل على سلب منافية بالالتزام فهو السالب وليس كلفظ القدرة يدل على صفة يتأني بها الجباد

كل يمكن واعدامه بالمطابقة وبدل على سلب العجز عنه بالالتزام الحاصل هو الذي يفسر بالسلب اه قال الشهاب الغنيمي بعد ان نقل هذه العبارة ولم أر هذا التفصيل والتفرقة بين السلبى والسالب على هذا الوجه الا في كلام هذا الامام قلت وهو غريب ولا يتخلو عن تسكاف والاحسن ما تقدم تفسيره في كلام السنوسى وغيره اذ لا يحيد عنه وهذا ما وقع الاختيار عليه في شرح المباحث المتعلقة بالركن الاول ثم شرع المصنف رحمه الله تعالى في بيان الركن الثانى فقال

**\* (الركن الثانى) \***

أى من الاركان الاربعة ( العلم بصفات الله تعالى ) اعلم أن صفات الله تعالى منها ما هو جار على الذات بحيث يحمل علمها كالحى والقادر والعالم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك وبعضهم يسميها أحكاما ومنها ما هو ليس بجار ولا محمول على الذات بل هو قائم به قيام الاختصاص بالحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام وغير ذلك واختلفت الاساعرة في اثبات الحال فنفاها منهم وهسم الا كثر فعنى القادر مثلا عندهم هو الذات من حيث قيام القدرة به فهو اسم للذات باعتبار المعنى القائم بها فليس عندهم هؤلاء الا الذات والقدرة القائمة به فتارة يعبر عن الذات بما لا يشعر بالصفة كما يعبر بأسماء الذات كالله وتارة يعبر عن تلك المعانى بما يشعر بها فقط لا بالذات كما يقال القدرة مثلا معبرا عن الصفة الخاصة وتارة يعبر بما يشعر بهما معا وان المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى به وهذا المتبادر من التعبير ونقل عن الشيخان المدلول من قولنا القادر والعالم مثلا هو نفس الصفة التى هى القدرة والعلم من حيث قيامهما بالذات وعلى هذا جرى في أسماء الصفات حيث قال لا الهى عين المسمى ولا هى غيره وأما من أثبت الحال فيقول ان هنالك ثلاثة أمور الذات والمعنى القائم به والحال وهو كون الذات قادرة والاؤلان موجودان والحال ثابتة وليس بوجوده ولا معدومة وبالجمله فنرى الاحوال ينظر في الصفات الجارية على الذات وفي الصفات القائمة في تعلقيها ومن أثبت ينظر في ذلك يزيد بالنظر في اثبات الحال وفي تعبير المتأخرين بعد ذكر الصفات السلبية ذكر صفات المعانى وهى سبعة القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ويقال لها أيضا صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم صفات السلب عليها من تقديم التخليه على التحلية كافي تقديم النقي على الاثبات في لا اله الا الله وتقديم المعانى على المعنوية لتوقفها عليها اشتقاقا وتحققا اذا العالم مثلا المأخوذ من كونه عالما مشتق من العلم وثبوته الذات فرع ثبوته لها وقيامها ببعضهم قدم المعنوية للاتفاق عليها ولا نهادلائل على صفات المعانى وانما سميت في الاصطلاح صفات المعانى لانها صفات موجودة في نفسها سواء كانت حادثه كنباض الجرم مثلا وسواءه أو قديمة كعمله تعالى وقدرته فكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنوية لانها معان زائدة على معنى الذات العلية وهذا في اصطلاح المتأخرين وأما المتقدمون كالمصنف وغيره فلا فرق عندهم بين المعانى والمعنوية ويطلقون صفات المعانى عليهما معالان ما يسميه غيرهم صفات معنوية هو عندهم عبارة عن قيام المعانى بالذات فعنى كونه عالما قيام العلم بالذات وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها فان كانت واجبة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالانفسية ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلا للإعراض مثلا وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها لانها معللة بانها تجب للذات مادامت علمتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالامعنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلا (ومدار على عشرة أصول الاصل الاول العلم بان الله صانع العالم قادر) أى ذو قدرة وهى عبارة عن المعنى الذى به يوجد الشئ مقدرًا بتقدير الارادة والعلم وانعا على وقتهما فالقادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وليس من شرطه ان يشاء لا محالة فان الله تعالى قادر على اقامة القيامة الآت فانه لو شاء أقامها وان كان لا يقيمها فانه لم يشأها ولا يشأها لما جرى في سابق علمه من تقدير أجلها وقتها وذلك لا يقدر في القدرة والقادر

**\* (الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول) \***  
( الاصل الاول ) العلم بأن صانع العالم قادر

المطلق هو الذي يخترع كل موجود واختراعا ينفرده ويستغنى فيه عن معاونة غيره هو الله سبحانه وتعالى  
 قاله المصنف في المقصد الاسمي (وانه تعالى في قوله) الكريم في كتابه العزيز (وهو على كل شيء قدير  
 صادق) قل ألومصور التيمم قد وردت السنة بذكر القادر والمقدر في أسماء الله تعالى وجاء القرآن  
 بهذين الاسمين وبالقدير أيضا والقدير بأبلغ من القادر والمقدر بأبلغ من القادر والقادر معنيان يكون  
 بمعنى القدير من القدرة على كل شيء وذلك صفة لله عز وجل وحده من دون غيره وانما يوصف القادر منا  
 بالقدرة على بعض المقدورات دون بعض الوجه الثاني ان يكون بمعنى المقدور يقال قدور با تخفيف  
 وقدر بالتشديد وجاز في كلام العرب ان يقال قدر واقدر بمعنى واحد مثل جذب واجتذب ثم أقام  
 المصنف الدليل على ذلك فقال (لان العالم محكم في صنعته احكاما عجيبا مرتب في خلقته) ترتيبا عريضا  
 (ومن رأى ثوبا من ديباج) قال صاحب المصباح هو ثوب سدها ولجته ابريسم ويقال هو معرب (حسن  
 النسيج والتأليف متناسب التطريز والتطريف) يقال طرزا الثوب تطريزا اذا جعل له طرازا وهو العلم  
 في الثوب والتطريف بمعناه يقال ثوب معارف اذا كان من خزله اعلام وقد طرفه وأطره بمعنى (ثم  
 توهم) أي ظن (صدور نسجه) وتأليفه (عن ميت لاستطاعة له أو عن انسان لاقدره له) قال  
 الراغب الاستطاعة وجود ما يصير به الفعل ممكنا وعند المحققين اسم للعاني التي يتمكن المرعها  
 مما يريد من احدث فعل والاستطاعة أخص من القدرة (كان مخلعا عن غيرة العقل) كانه عدمها  
 (ومخترطا في سلك أهل الغباوة والجهل) وفي كتاب محجة الحق لابي الخير القرطبي ما نصه أما الاصل  
 الاول في معرفة كون الباري تعالى عالما قادرا والدليل عليه صدور الافعال المحكمة المتقنة عنه مثل خلق  
 السموات والارض وغيرها من الصنائع والبدائع في عجائب التركيب والترتيب ويدل ذلك قطعنا على  
 كون صانعها عالما قادرا علمها فان من يرى خطأ منظوما أو ديباجا منسوبا وجوز صدوره من جاهل  
 به عاجزه يكون عن حيز العقل خارجا وفي تبه الجهل والجاه وسياقه قرين من سياق المصنف الا  
 انه جعل العلم والقدرة معاني أصل واحد قال البكري في شرح الحاجبية اعلم ان القادر عند أهل السنة هو  
 المتيقن من الفعل والتركيب بحسب الداعي الذي هو الارادة وان شئت تقول هو الذي ان شاء فعل وان  
 شاء لم يفعل وتقول هو الفاعل على مقتضى العلم والارادة وأهل النظر العقلي من أهل السنة يقولون ان  
 كل ما نتوقف دلالة السمع عليه لا يكفي فيه السمع فأقوى دليل لهم على انه تعالى قادر بذلك التفسير ان  
 يقال قد ثبت حدوث العالم كمر فصانعه لو لم يكن قادر للزم تخلف المعلوم عن علته وهو محال أما الملازمة  
 فلان صانع العالم قديم فلو لم يكن على ذلك التقدير قادر فيمكن موجبا بالذات لزم التخلف المذكور وأيضا  
 لو كان موجبا لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه لان ارتفاع المعلوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع  
 الواجب محال

\* (فصل) \* والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو القادر وهو على كل شيء قدير وأما الصوفي فيقول كيف  
 لا يكون قادرا وهو قد أقدر العباد على طاعته وجعل ذلك صفة كمال فيهم وهو أولى بالكمال بل هو منفرد  
 به فلا قادر في التحقيق الا هو ولا فاعل الا هو وأيضا فاننا اذا نظرنا في أنفسنا واستقرينا من أحوالنا وجدنا  
 ما يبدو في ذواتنا من الافعال على قسمين منها ما يكون معصوبا باعتبارنا كزيادة مقدار أجسامنا طولنا  
 وعرضنا وما كان من هذا القبيل فهو يقف عند امر خاص ولا يمر الى غير نهاية فنسبته وقوفه عند ذلك  
 الحد كنسبة وقوفنا في المتحرك فيه وقوفنا فيما يتحرك فيه فعل اختياري وقوف أجسامنا عند حدها  
 فعل اختياري وكل اختياري لا يكون عن موجب ولا عن طبع ومالا يكون عن موجب ولا عن طبع  
 فهو عن قادر فالفاعل لذواتنا قادر ولا يكون ذلك الفاعل الا الله اذا سواه مثلنا والكلام فيه كالكلام  
 فينا (الاصل الثاني العلم بانه تعالى عالم بجميع الموجودات) وعلمه محيط بجميع المعلومات على التفصيل

وانه تعالى في قوله وهو على  
 كل شيء قدير صادق لان  
 العالم محكم في صنعته مرتب  
 في خلقته ومن رأى ثوبا  
 من ديباج حسن النسيج  
 والتأليف متناسب التطريز  
 والتطريف ثم توهم  
 صدور نسجه عن ميت  
 لا استطاعة له أو عن  
 انسان لاقدره له كان مخلعا  
 عن غيرة العقل ومخترطا  
 في سلك أهل الغباوة والجهل  
 \* (الاصل الثاني) \* العلم  
 بانه تعالى عالم بجميع  
 الموجودات ومحيط بكل  
 المخافات



(فلا يعزب) أي لا يغيب (عن علمه) الأزلي الواجب (مشتقاً ذرة في الأرض ولا في السماء صادق في قوله) جل وعلا (وهو بكل شيء عليم) ظاهره وباطنه دقيقة وجليلة أو له وآخوه عاقبة وخاتمة وهذا من حيث الكشف على أتم ما يمكن فيه بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه ولا يكون مستفاداً من المعلومات بل تكون المعلومات مستفادة منه (ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) قال المصنف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها ومادق منها وما العاطف ثم يسلك في اتصالها إلى المستصغ على سبيل الرفق دون العنف فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللفظ والادراك ثم معنى اللطف ولا يتصور ركل ذلك في العلم والفعل إلا الله تعالى فأما حاطته بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفصيل ذلك بل الخفي عنده كالجلي من غير فرق وأما رفقته في الأفعال ولطفه فيها فلا يدخل أيضاً تحت الحصر إذ لا يعرف اللطف في فعله إلا من عرف تفاصيل أفعاله وعرف دقائق اللطف فيها وبقدرة اتساع المعرفة فيها اتسع بمعنى اسم اللطيف وأما الخبير فهو الذي لا تعزب عنه الأخبار الباطنة فلا يجري في الملك والمملكة شيء ولا تتحرك ذرة ولا تسكن ولا تضارب نفس ولا تطمان إلا ويكون عنده خبرها وهو معنى العليم إلا أن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمي خبراً وليس سمي صاحبها خبيراً (أرشدك على الاستدلال بالخلق) الذي هو الإيجاد على وفق التقدير (على العلم) الذي هو الاحاطة بكل شيء على ما هو عليه دون سبق خفاء بحصول الأشياء عنده بلا انتزاع صورة ولا انفعال ولا انضمام بكيفية (لأنك لا تترتب) أي لا تشك (في دلالة الخلق اللطيف) والإيجاد المنيف (والصنع المزين) بالترتيب الغريب (ولو في الشيء الحقير اللطيف على علم الصانع) جل وعلا (بكيفية الترتيب والترصيف) ولما كان برهانه عين برهان الأصل الأول ذكرهما أو الخبير القزويني في محجة الحق وغيره من الأئمة في أصل واحد كما أثبتنا إليه (فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية) عليه المعول في (التعريف) قال المصنف في المقصد الاسني للعبد حفظ من وصف العلم ولكن يفارق علمه علم الله عز وجل في خواص ثلاث أحدها المعلومات في كثير من أوقات معلومات العبد وإن اتسعت فهي محصورة في قلبه فاني تناسب ما لا نهاية له والثانية أن كشفت أو أن المفتوح فلا يبلغ الغاية التي لا يمكن وراءها بل يكون مشاهدته الأشياء كأنه يراها من وراء ستر رقيق ولا تذكر ردرات الكشف فإن البصيرة الباطنة كالبصر الظاهر يفرق بين ما يتضح وقت الاستغفار وبين ما يتضح أول ضحوة النهار والثالثة أن علم الله تعالى بالأشياء غير مستفاد من الأشياء بل الأشياء مستفادة منه وعلم العبد بالأشياء تابع للأشياء وحاصل به وأشرف العبد من سبب العلم من حيث أنه من صفات الله تعالى ولكن العلم الأشرف ما علمه أشرف وأشرف للمعلومات هو الله تعالى فلذلك كانت معرفته أفضل المعارف بل معرفة سائر الأشياء إنما أشرف لأنهم معرفة لأفعال الله تعالى أو معرفة للطريق الذي يقرب العبد من الله تعالى فلا تظن إذا لا في الله تعالى اه وأما الحديث فيستدل بقوله تعالى قل اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة وبحديث الاستخارة وفيه فأنك تعلم ولا أعلم وأما الصوفي فيقول العلم حقيقة من كانت الأشياء حاضرة لديه وليس من تكون الأشياء حاضرة لديه إلا أن أفادها الشبهة ولا مفيد الأشياء شبهة إلا الله تعالى فلا عالم إلا الله تعالى إذ هو المفيد لكل حقيقة عين تلك الحقيقة حتى الخيال أن كانت له حقيقة عقلية أو وهمية فهو المفيد لها وهو المجلي لها في الأذهان وبالضرورة من أجل الحقائق العبد فكيف لا تكون منجلية له بل لم تقبل بالتحقيق إلا أنه ليس لغيره على التحقيق احاطة بشيء والله أعلم (الأصل الثالث العلم بكونه عز وجل خبيراً) مطلقاً وهو الذي تندرج جميع المدركات تحت إدراكه وجميع الموجودات تحت فعله حتى لا يشذ عن علمه مدرك ولا عن فعله معقول وذلك هو الله تعالى فهو الخالق الكامل المطلق وكل شيء سواء بغيته بقدر إدراكه وفعله وكل ذلك محصور في قلبه ثم أشار المصنف إلى برهانه فقال (فإن من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته) أي أن الدليل عليه ما دللنا على كونه الباري تعالى عالم قادراً ومن شرط العالم القادر

لا يعزب عن علمه مشتقاً ذرة في الأرض ولا في السماء صادق في قوله وهو بكل شيء عليم ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أرشدك على الاستدلال بالخلق على العلم لأنك لا تترتب في دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو في الشيء الحقير الضعيف على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية والتعريف \* (الأصل الثالث) العلم بكونه عز وجل خبيراً فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته

ان يكون حيا وايضا دلنا على ان العالم فعله ويستحيل صدور الفعل عن الميت والجماد اذ (لو تصور قادر عالم فاعل مدبر) للسكانات (دون ان يكون حيا لجاز ان يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات بل في حياة أو باب الحرف والصناعات) اذ لا يتصور قيام هذه الاوصاف المذكورة من القدرة والعلم والعقل والتدبير بغير حى (وذلك) أى تصور قيامها بغير حى بخود وعناد بل (انغماس في غمرة الجهالات) أعادنا الله منها \* (تنبيه) \* ظاهر سياق المصنف يشعر ان تأخير صفة الحى بعد ذكر القادر والعالم لتوقفهما فقط على هذه وان الحياة شرط في كل منهما لا غير والصحيح توقف الارادة والسمع والبصر والكلام وترتبتها على الحياة أيضا وان صفة الحياة شرط في كل منهما ولزم ان يكون المشروط مفتقرا الى الشرط ويتأخر عنه في العقل وهل الحياة شرط في كل منها ابتداء أو بعضها شرط في بعض فتكون الحياة شرطا في بعض ابتداء وفي بعض بالواسطة يحتاج الى تأمل فيه قال الشيخ السنوسى في شرح صغرى الصغرى بعد قوله في المتن ويجب له تعالى الحياة لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها مانعه مراده بالصفات السابقة القدرة وما ذكر بعدها الى الكلام فان كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحى ولهذا أخذ ذكر الحياة الى هذا الموضع وهو من باب تأخير المدلول عن الدليل والافهسى من جهة انها شرط في تلك الصفات مقدمة بالذات عليها التوقف وجود المشروط على وجود شرطه الا ان التوقف هنا توقف معية لا توقف تقدم اذ صفات البارى تعالى كلها ازلية يستحيل تقدم بعضها بالوجود اه وقوله وما ذكر بعدها الى الكلام هو القدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام مترتبة على الحياة قال الغنيمى وظاهره ان ذلك الترتيب من غير واسطة بعض لبعض كان يقال مثلا ان الارادة مترتبة على العلم والعلم مترتب على الحياة ونحو ذلك وربما يرد على القول السابق فيلزم ان يكون المشروط مفتقرا الى الشرط ان الافتقار منافع للوجوب اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك ينافي الافتقار والجواب ان المراد بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك أحد الموجودين عن الآخر ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب واليه الاشارة في قول السنوسى الا ان التوقف هنا توقف معية فتأمل وكون ان الحياة شرط في تلك الصفات المذكورة قد ذكره شيخ الاسلام في حاشيته على شرح جمع الجوامع حيث قال وظاهر انها أى الحياة شرط لغير العلم ايضا من الصفات المذكورة فاذا عرفت ذلك ظهر لك ان المصنف لو أخر هذه الصفة عقب الصفات المذكورة لكان أوجه وأما ترتب تعلق القدرة على تعلق الارادة على تعلق العلم فسيأتى ذلك في سياق عبارة ابن الهمام وتلميذه ان شاء الله تعالى (الاصل الرابع العلم بكونه تعالى مریدا لانفعاله فلاموجود الا وهو مستند الى مشيئته وصادره عن ارادته) اعلم ان المريد لم يرد به السمع على هذه الصيغة وانما ورد بصيغة الفعل ولكن اطلاق مرید مما ثبت بالاجماع وبالجملة فالمرید أو الذى يريد أو اراد هو الذى يخص فعله بحالة دون حالة لصفة قاعته اقتضت ذلك وتلك الصفة هى الارادة وهى كما قال السنوسى صفة ازلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله اه وقال النسفى في شرح العمدة حدها عند المتكلمين معنى يوجب تخصيص المعقولات بوجه دون وجه وقيل صفة تنفي عن قامت به الجبر والاضطرار وفانتهما على هذا الحدان يكون الموصوف بهم المختارا فمما فعله غير مضر اليه ثم صانع العالم أو جده باختباره اذ من لا اختيار له في فعله فهو مضطر والمضطر عاجز فيكون حادثا ولا اختيار بدون الارادة فكان مریدا اه وفي المقدمات للسنوسى هى صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه وقال في شرح الصغرى صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن بالجائز المخصوص بدلا عن مقابله وقال في شرح الوسطى صفة يتأتى بها ترجيح وقوع أحد طرفي الممكن وان شئت قلت هى القصد لوقوع أحد طرفي الممكن وقال في شرح الكبرى هى قصد الفاعل الى فعل ذلك الجائز وان شئت قلت اختياره اه وقال أبو منصور التميمي الارادة والمشيئة عندنا

ولو تصور قادر وعالم فاعل  
مجرد دون ان يكون حيا  
لجاز ان يشك في حياة  
الحيوانات عند ترددها  
في الحركات والسكنات  
بل في حياة أو باب  
الحرف والصناعات وذلك  
انغماس في غمرة الجهالات  
والضلالان \* (الاصل  
الرابع) \* العلم بكونه  
تعالى مریدا لانفعاله فلا  
موجود الا وهو مستند  
الى مشيئته وصادره عن  
ارادته

بمعنى القصد والاختيار وزعمت الكرامية ان المشيئة الازلية صفة واحدة يتناولها شاء الله عز وجل بها من حدث يحدث وارادة الله غيرها وارادته خادثة في ذاته قبل حدوث مراداته على عدد مراداته وقلنا مشيئته ارادته وهي متعلقة بحدوث جميع الحوادث على حسب تعلق علمه به في معنى انه اراد حدوث كل ما علم منها على ما علم من حدوثه عليه اه (فهو المبدئ المعبد والفعال لما يريد) قد تقدم تفسير هذه الالفاظ في أول هذا الكتاب ثم أشار الى برهانها فقال (فكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده) أي كل صادر عنه تعالى من الممكنات في وقت من الاوقات كان من الممكن صدور ضده فيه أي ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت (ومالا ضده أمكن ان يصدر منه ذلك بعينه) أي كان من الممكن صدور ذلك الصادر بعينه في وقت آخر (قبله) أي قبل ذلك الوقت الذي صدر فيه (أو بعده) والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين (أي فتخصيصه بصدوره في ذلك الوقت دون ذلك الممكن الآخر ودون ذلك الوقت وما بعده لا بد من كونه ينصرف للقدرة المناسبة للضدين والوقتين على السواء عن إيجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو إيجاد غيره بدله في ذلك الوقت الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولا يعني بالارادة الا ذلك المعنى المخصص وهو صفة حقيقية قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت إيجاده دون ما قبله وما بعده من الاوقات هكذا عبر به ابن الهمام في المسامرة وقال السعد في شرحه على العقائد وهما أي الارادة والمشيئة عبارة عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى السكوت والكون تعلق العلم تابعا للوقوع اه قال ابن قاسم في نسخة على هامشها تحت قوله المقدورين مائنه وهما الوجود والعدم وعبارة شيخ الاسلام في حاشيته على السعد عند قوله أحد المقدورين أي من الفعل والترك بمعنى انه ما صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك أخرى ومثله في حاشية السكوت ابن أبي شريف وفي ظاهري سياقهم نوع تخالف لا يخفى قال الغنيمي ويحتمل ان يكون مراد السعد بقوله أحد المقدورين ما يصح اتصافه بالوجود لا ما يشمل الترك فانه ليس بمقدور مثلا السواد مع البياض مقدوران فالارادة تخصص السواد وهو أحد المقدورين بوقوعه في هذا المحل المخصوص في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده دون البياض أو عكسه وكذا الكلام في نحو الطول والقصر وحديثه فلا ارادة كما قال بعضهم تخصيصان أحدهما تخصيص أحد المقدورين بالوقوع والثاني تخصيصه بالوقوع في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ثم قال وينبغي ان لا تفهم مما هو مصرح به في كلامهم من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين أو الاضداد متساوية بخلاف الارادة ان المراد بالضدين ما يشمل العدم والوجود فان الوجود كما هو مصرح به عند أئمة الاصول لا ضده ولا مثله له وقد استدلو على ذلك بأدلة ساطعة فلا عليك بمن نقل خلاف ذلك بمجرد نقل عبارات الأئمة مع عدم فهمها على وجهها ثم واما ان تفهم أيضا من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ان المراد بخصوص الضدين بل المراد ان نسبتها الى جميع الممكنات على السواء لافرق في ذلك بين الضدين كالسواد والبياض والمخالفين والمماثلين وانما فرض الكلام من فرض في الضدين في مقام الاستدلال فان بينهما غاية الخلاف فاذا ثبت أن نسبة القدرة اليهما على السواء ثبت نسبتها الى بقية الممكنات بالطريق الاولى اه وقال السكستلى في شرح النسفية اعلم أن للقدرة عند المحققين بالمقدور تعلقين تعلق معنوى لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من إيجاد وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور أو عدمه عند القائلين بان العدم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير أو التكويس والإيجاد ونحو ذلك والظاهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بأنه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لاني لا زل بل بوقت وجوده فيما لا يزال اه وبما أوردهنا

فهو المبدئ المعبد والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده ومالا ضده أمكن ان يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين

لث من نقول الأئمة ظهور لك ما ساقه المصنف في هذا البرهان ثم قال (ولو أغنى العلم عن الإرادة في تخصيص  
المعلوم حتى يقال انما يوجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد  
بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده) وهذه الجملة أوردتها امام الحرمين في سياق الرد على الكعبي من  
المعتزلة ونصه وزعم الكعبي ان كون الاله عالما بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها  
يغنى عن تعلق الإرادة بها وهذا باطل اذ لو أغنى كونه عالما عن كونه مريدا لاغنى كونه عالما عن كونه  
قادر او قد وادقنا على افتقار أفعال المحدثين الى ارادتهم اه وقد اختلفت عباراتهم في برهان الإرادة ففي  
التذكرة الشريفة لابن القشيري ما نصه لان فعله مرتب بخص بآوقات وأوصاف وترتيب الفعل دال  
على كون فاعله مريدا له فاصدا اليه وفي المدخل الاوسط لا ين فورك ظهور فعله دليل على قدرته لان  
الفعل لا يظهر من لاقه وقلة كمالا يظهر من به عجز أو موت وكونه محكما متقنا دليل على علمه لانه على احكامه  
واتقانه لا يتأتى من لاعلمه وكونه متقنا دليل على ارادة فاعله اذ كمالا يصح ظهوره من غير ذي علم  
كذلك لا يصح ظهوره من غير ذي قصد اليه لولاه لم يكن وقوعه على وجه أولى من وقوعه على وجه  
آخر وقال أبو القاسم الاسكافي في السكافي وهو مريد لان قدرته تساوى بالاضافة اليها جميع المقدورات  
وليس يقع منها الا البعض على وجوه خاصة فلا بد من ارادة تخصص بالوجود ما تخصص على الوجه الذي  
تخصص وقال والد امام الحرمين في كفاية المعتقد والدليل على ارادته تعالى وانه مريد أن تخصص  
حدوث المحدث برمان دون زمان في مكان دون مكان على صفة دون صفة لا يصير معقولا الا بارادة مريد  
وقال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد الدليل عليه ان أفعاله مرتبة ترتيب الافعال واختصاصها  
ببعض المجوزات يوجب أن يكون فاعله قاصدا الى ترتيبه وقال أبو الخير القزويني في حجة الحق والدليل  
على كونه تعالى مريدا ان اختصاص الفعل شاهد يدل على كون فاعله مريدا ونحن نرى أفعال الباري  
ته الى مخصوصة بأوقات موصوفة بصفات مخصوصة جاز في العقل وقوعها على خلافها فتدل على كون  
فاعله مريدا لها وقال شيخ مشايخنا في املائه والدليل على ارادته تعالى انه لو لم يكن مريدا لكان كل واحد  
لان الإرادة هي القصد الى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه وقد تقرر أن ارادة الله تعالى عامة  
التعلق بجميع الممكنات فيستحيل وقوع شيء منها بغير ارادة منه تعالى لوقوع ذلك الشيء وقال البسكي في  
شرح الخاتمية قد ثبت ان صانع العالم فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار مريد فصانع العالم مريد  
انما الصغرى فلما امر من حدوث العالم الدال على انه قادر مختار وهو الذي اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم  
يفعل وأما الكبرى فلان تخصيص الحوادث بخالة دون حالة وهو الإرادة أو تعلقها والتخصيص حاصل  
فالارادة ثابتة وهو المطلوب اه ونقل الغنيمي عن السنوتى في شرح النظم الارادة صفة يترجى بها  
وقوع أحد طرفي الممكن على مقابله وبرهان وجوبه له تعالى أن الحوادث قد اختلفت من كل نوع  
من أنواع ستة وهي الوجود والغدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات باحد أمرين  
جائزين متساويين في قبول كل ذات حادثا لهما واختصاص أحد الطرفين المتساويين بدلا عن مقابله  
بغير مرجح مستحيل واذا وجب الاقتدار الى المرجح فلا يصح أن يكون المرجح ذات الممكن لانه يلزم عليه  
اجتماع أمرين متساويين وهما الاستواء بالذات والبرهان بالذات وذلك مستحيل لا يعقل وأيضالو ترجح  
للممكن من ذاته الوجود بدلا عن الغدم لكان واجب الوجود لذاته فيلزم قدمه ولو ترجح له من ذاته  
العدم لوجب استمرار عدمه فلا يوجد أبدا لان المرجح الذاتي يستحيل زواله وكلا القسمين باطل فتعين  
أن يكون المرجح لا اختصاص كل ممكن باحد الطرفين الجائزين عليه خارجا عن ذاته والسر التام يقتضى  
أن لا مرجح لا اختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن مقابله الا الإرادة وهي قصد الفاعل الى  
وقوع ذلك الجائز دون مقابله اه المراد منه

ولو أغنى العلم عن الإرادة في  
تخصيص المعلوم حتى يقال  
انما يوجد في الوقت الذي  
سبق العلم بوجوده لجاز أن  
يغنى عن القدرة حتى  
يقال وجد بغير قدرة لانه  
سبق العلم بوجوده فيه

**\* (فصل) \*** وأما المحدث فيقول قد ثبت سمعان الله تعالى أراد الأشياء ويريد ما يريدنا طبعنا بل لا من جهة معهود اللسان العربي والمعهود في اللسان العربي أن الذي يريد الشيء هو الذي يخصه على الحقيقة ومن يخص الشيء على الحقيقة فهو مرید فصانع العالم مرید على الحقيقة وأما الصوفي فيقول لا بد من تخصيص على الحقيقة والمخصص على الحقيقة هو الذي لا بدافع تخصيصه إلا العالم على الحقيقة ولا عالم على الحقيقة إلا الله تعالى **\* (تنبيه) \*** هذه الأصول الأربع التي ذكرها المصنف ولا ذكر في كل أصل مئة من الصفات قد ضم إليها ابن الهمام في مسابره الثامن والتاسع وهما في بيان قدم العلم والارادة وأورد السكلي في فصل واحد وقال حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مرید ثم قرر ما تضمنه الاصلان الأولان بما أورده هنا من زواج شرح تلميذه ابن أبي شريف قال لما ثبت وحدانيته في الألوهية ثبت اسناد كل الحوادث إليه تعالى والألوهية الاتصاف بالصفات التي لا جعلها المستحق أن يكون معبودا وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شيء يملكه في شيء منها وتسمى خواص الألوهية ومنها الابداع من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها إليه فكل حادث من السموات وحركاتها وكما كانت الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلاف فيه والأرضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجاد وما بينهما من السحاب المسخرون نحو ذلك كل مستند في وجوده إلى الباري سبحانه وهو مشاهد لنا منها كمال الاحسان في ايجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت إليه الحيوانات من مصالحها وما أعطيته من الآلات على مقتضى الحكمة البالغة البراعة التي يطلع على طرف منها علم التشریح ومتافع خلقه الإنسان وأعضائه ويستلزم ذلك قدرته أي ثبوت صفة القدرة له وعلمه بما يفعله ويوجده والعلم بهذا الاستلزام فيها ضروري ولكن ينبه عليه بان من رأى خطأ حسنا يتضمن ألفاظا غريبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة ان كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليهما وينضم الى هذا أي الى ثبوت العلم له تعالى انه هو الموجد لأفعال المخلوقات فيلزمه أي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم اليه علمه بكل جزئ جزئ خلافا للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم السكيات وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كلي لأعلى الوجه الجزئي وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا يعلم وقد أرشد الى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير هذا ما تضمنه الاصلان وأما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرر به قوله والعلم والمقدرة أي الاتصاف بهما بلا تصانف بحياة محال أي وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس وقوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوعي التي يفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولما يقوله الحكماء وأبو الحسن البصري من المعتلة من ان معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والارادة ثم قرر ما تضمنه الاصل الرابع بما قد ذكرناه في أثناء كلام المصنف قريبا وأما ما تضمنه الاصل الثامن والتاسع فسيأتي بيانه في موضعه قريبا ان شاء الله تعالى **(الاصل الخامس انه تعالى سميع بصير)** بلا جراحة وحديقة ولا اذن كإتانه تعالى عايم بلا دماغ وقلب فليس سمعه كسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل الى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبين المحوكتين الخارجتين من الدماغ بل المراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وان خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وان لطف وقد أشار المصنف الى ذلك فقال على طريق اللف والنشر غير مرتب (لا يعزب) أي لا يغيب (عن رؤيته هو اجس الضمير وخفيا الوهم) والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بجمعناه (والتفكير) أي ما خفي عنه وهو مضر فذكره مشددا

**\* (الاصل الخامس) \***  
العلم بأنه تعالى سميع  
بصير لا يعزب عن رؤيته  
هو اجس الضمير وخفيا  
الوهم والتفكير

إذا أوردته في فكره وقال المصنف في المقصد الاسنى البصير هو الذي يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه  
ما تحت الثرى مع التنزيه عن أن يكون بحدقة وأجفان والتقديس عن أن يرجع الى انطباع الصور  
والالوان في ذاته كما ينطبع في حدقة الانسان فان ذلك من التغير والتأثر المقتضى للحدثان واذا نزه عن  
ذلك كان البصر في حقه عبارة عن الصفة التي ينكشف بها كمال نغوت المبصرات وذلك أوضح وأجلى  
مما تفهمه من ادراك البصر القاصر على ظواهر المراتب (ولا يشذ) أى لا ينفرد ولا يبعد (عن سمعه)  
مستوع وان خفي - فيسمع السر والتخوي بل ما هو أرق من ذلك وأخفى بسمع (ضوت ديب) أى حركة  
أرجل (الغلة) الصغيرة المسماة بالذرة ثم وصفها فقال (السوداء) لأنها اذا كانت كذلك كانت أشد  
في الخفاء (في الليلة الظلماء) الشديدة السواد (على العنزة الصماء) المساء بغير أصمخة وآذان منزو  
سمعه من أن يتطرق اليه الحدثان ومهما نهت السميع عن تغير يعتر به عند حدوث المسموعات  
وقدسته عن أن يسمع بأذن أو آلة علمت أن السمع في حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات  
المسموعات ومن لم يدقق نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه فخذ منه حذرك ودقق فيه نظرك قاله  
المصنف في المقصد الاسنى ثم اعلم أن ثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما  
لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دينه صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى  
الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف وقال (وكيف لا يكون  
سميعا بصيرا والسمع والبصر صفتا كمال) وقد اتصف بهما مخلوق (وليس بنقص) فهو تعالى أحق  
بالانصاف بهما من المخلوق وقد أشار الى ذلك بقوله (فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع  
اسنى) أى أرفع (وأتم من الصانع وكيف تعدل القسمة مهما وقع النقص في جهته والكمال في خلقه  
وصنعتة) هذا الانتصوه عاقل وفي هذا الاستدلال الذي ذكره المصنف اختلفت عباراتهم ولكن المسأل  
الى ما ذكره قال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد والدليل عليه انهما صفتا مدح في ثبوتهما  
نفي نقص لا ينفى ذلك النقص الابهما والاله سبحانه وتعالى مستحق لوصاف الكمال وقال ابن فورك  
في المداخل الاوسط الدليل عليه انه تعالى موجود حتى لا تليق به الاتفات التي تضاد السمع والبصر وكل  
حتى ليس به آفة تضاد السمع والبصر فهو سميع بصير وقال امام الحرمين في لمع الادلة اذ قد ثبت كونه  
حييا والحي لا يخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكمال واضدادها واضداد هذه الصفات نقائص  
والرب يتقدس عن سمات النقص وقال ابن القشيري في التذكرة الشرقية اذ لو لم يتصف بهما لا تصف  
بضدهما وقد وجدنا الحي فيما بينهما يجوز أن يكون سميعا بصيرا ولم نجد لقول السمع والبصر علة  
الا كونه حيا فعلمنا ان كل حي قابل للسمع والبصر والبارى تعالى حي فهو اذا قابل للسمع والبصر فلو  
لم يتصف بهما لا تصف بضدهما لان كل ذات قبلت معنى ولذلك المعنى ضد استحالة خلو عن ذلك المعنى  
وعن ضده وفيه احتراز عن الحركة والسكون وبيان مراعاة العلل دون اعتبار مجرد الشاهد في محكم  
الغائب وقال شيخ مشايخنا في املائه لو لم يكن سميعا بصيرا لكان أصم أعمى وذلك نقص والنقص عليه  
تعالى محال لا يحتاج الى من يكمله وذلك يستلزم حذوثة وقال البكي في شرح الحاجبية اما كونه سميعا  
بصيرا فقد اتفق عليه أهل السنة اما الاشعري فيقول قد ثبت أن البارى تعالى عالم مرید حتى وكل حي  
سميع أو قابل لذلك والواجب لا يتصف بالقبول بل كل ما يجوز له فهو واجب له وأيضا فانما صفتنا  
كمال وانخلوعهما نقص أو قصور في الكمال وأيضا قد أجمع عليه الكتب السماوية والخصوصا  
القرآن وهذا دليل المحدث وأما الصوفي فيقول حديث التقرب بالنوافل بين لكل من هو الى عبوديته  
والصل أن السميع والبصير هو الله فقط ثم أشار المصنف رجا الله تعالى الى أن عدم السمع والبصر  
نقص في المعبود لا يذهب بقوله (أو كيف تستقيم حجة) سيدنا (ابراهيم) الخليل (صلى الله عليه) وعلى

ولا يشذ عن سمعه صوت  
ديب الغلة السوداء في  
الليلة الظلماء على العنزة  
الصماء وكيف لا يكون  
سميعا بصيرا والسمع والبصر  
كمال لا محالة وليس بنقص  
فكيف يكون المخلوق أكمل  
من الخالق والمصنوع اسنى  
وأتم من الصانع وكيف  
تعدل القسمة مهما وقع  
النقص في جهته والكمال  
في خلقه وصنعتة أو كيف  
تستقيم حجة ابراهيم صلى  
الله عليه

نبينا (وسلم على أبيه) آزر كما هو نص القرآن أو هو تاريخ كما هو قول النسابة وآزر عجم واستعمال الابد  
على الهم شائع في الاستعمال (اذ كان) أي آزر (يعبد الاصنام) والتماثيل (جهلا) منه (وغيا)  
عن طريق الرشد (فقال له) ابراهيم عليه السلام كما حكى عنه في الكتاب العزيز نيا أبت (لم تعبد مالا  
يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) فأفاد أن هذه صفات لا يليق بالمعبود أن يسلبها (ولو انقلب ذلك  
عليه في معبوده) بحيث سلبت عنه تلك الصفات (لاضحت بحجة) التي احتج بها على خصمه (ودلالته)  
التي استدلل بها في تحقيق مقصوده (ساقطة) في جد ذاتها ولم تكن ملزمة له أصلا (و) اذا (لم يصدق  
قوله تعالى) في قصته (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات من نشاء الآية والفرق  
بين الحجة والبيئة قد تقدم في أول الكتاب ثم أشار بالرد على من زعم ان اثبات صفتي السمع والبصر  
يستدعي حذقة وأدنا فقال (وكما عقل كونه) عز وجل (فاعلا) مختارا (بلا جارحة) من الجوارح  
(وعالم بلا قلب ودماع) وانما ذكرهما جميعا لما ان علم الخلاق قد اختلف في محله أهو الدماغ أو  
القلب فجمع بين القولين (فليعقل كونه) تعالى (بصيرا بلا حذقة) وهي محركة التي فيها انسان العين  
ويجمع على احداق (وسميها بلا اذن) بضمعين معروف وجعه آذان (اذ لا فرق بينهما) اذا تأملت  
حق التأمل (الاصل السادس) في بيان أحد صفات المعاني التي هي الكلام فقال (انه سبحانه وتعالى  
متكلم بكلام) اعلم أن مسألة الكلام ذات شعب كثير وببحث المبتدعة منبشر شهير حتى قيل انما سمي  
فن أصول الدين بعلم الكلام لاجله فلا كبير جدوى في تطويل مباحثه وقد قال بعض المحققين الحق  
أن التطويل في مسألة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في ذلك قليل الجدوى  
لان كنه ذاته وصفاته محبوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شيء من معرفة الذات فهو ذوق  
لا يمكن التعبير عنه ولذلك لا أذكر في هذا البحث الا ما يقتضيه المقام من التكلم على عبارة المصنف  
رحمه الله تعالى فما قل وكفى خير مما كثر وألهى فأقول اعلم أن البحث في هذا المقام يرجع الى  
أمرين الأول انه تعالى متكلم والثاني انه تعالى متكلم بكلام بنفسه قائم بذاته وفي أثناء ذلك بيان صحة  
اطلاق الكلام عليه لغة وان اطلاقه عليه هل يكون مجازا أو حقيقة وقد أشار المصنف الى كل ذلك  
بقوله انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام (وهو وصف قائم بذاته) اما قيامه بذاته فلا نه تعالى وصف  
نفسه بالكلام في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله قلنا يا آدم ومواقع أخرى كثيرة والمتكلم  
الموصوف بالكلام لغة من قام الكلام بنفسه لامن أو وجد الحروف في غيره (ليس بصوت ولا حرف)  
اما الصوت فهو كيفية قائمة بالهواء تحمها الى الصماخ وقال الراغب الهواء المنضغط عن قرع جسمين  
وذلك ضربان مجرد عن انتفاء شيء لشيء كالصوت الممتد ومنتهش بصورة والمنتقش ضربان ضروري  
كما يكون من الحيوان والجماد واختيارى كالم انسان وذلك ضربان ضرب باليد كصوت العود وضرب  
بالفم وما بالفم ضربان نطق وغيره كصوت النائي والنطق امام فرد من الكلام أو مركب وأما الحرف فهو  
كيفية عارضة للصوت ولذا قيل لو قدم الحرف على الصوت في التعبير كان أولى لان الصوت بمنزلة العام والحرف  
بمنزلة الخاص ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام اذ قد يوجد صوت بدون حرف ولا ينعكس فكان تأخير  
أتم في الفائدة ولكن قد وجهه بعض المحققين فقال قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه  
بالطبع فتأمل (بل لا يشبه كلامه كلام غيره) لانه صفة من صفات الربوبية ولا مشابهة بين مصطلحات  
الباري وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذاتهم لتكثرت وحدتهم فتقوم أنفسهم بتلك  
الصفات وتتبع حدودهم ورسومهم بها وصفة الباري تعالى لا تحدد ذاته ولا ترسم فليست اذا شئ زائد على  
الباري تعالى (كما لا يشبه وجوده وجود غيره) ومن ظن ان صفاته تشابه صفات غيره فقد أشرك لان  
الخالق لا يشبه المخلوق ثم اعلم ان الكلام عند أهل الحق يقال على المعنيين يقال على النظم المركب من

وسلم على أبيه اذ كان يعبد  
الاصنام جهلا وغيا فقال  
له لم تعبد مالا يسمع ولا  
يبصر ولا يغني عنك شيئا  
ولو انقلب ذلك عليه في  
معبوده لاضحت بحجته  
داخضة ودلالته ساقطة ولم  
يصدق قوله تعالى وتلك  
حجتنا آتيناها ابراهيم على  
قومه وكما عقل كونه فاعلا  
بلا جارحة وعالم بلا قلب  
ودماغ فليعقل كونه  
بصيرا بلا حذقة وسميها بلا  
اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل  
السادس) انه سبحانه  
وتعالى متكلم بكلام وهو  
وصف قائم بذاته ليس  
بصوت ولا حرف بل لا يشبه  
كلامه كلام غيره كما لا يشبه  
وجوده وجود غيره



الاصوات والحروف وهو الكلام اللساني وعلى المعنى القائم بالنفس وهو المسمى بالكلام النفساني وهذا الاطلاق بالاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والمختار عند الاشاعة الاول أي انه مشترك بين الالفاظ المسنوعة وبين الكلام النفساني وذلك لانه قد استعمل لغة وعرفا فيهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا أما استعماله في العبارة فكثير كقوله تعالى وهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ويقال سمعت كلام فلان وفصاحته يعني اللفاظ الفصيحة وأما استعماله في المعنى النفساني وهو مدلول العبارة فكقوله سبحانه ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وأسروا قولكم أو اجهروا به وقول عمر رضي الله عنه يوم السقيفة زورت في نفسي قولا والنقل يقال على ما يقال عليه الكلام اما بنادف أو تبين النخلص والعام وقيل حقيقة في اللساني مجاز في النفساني وقيل بالعكس واليه أشار المصنف بقوله (والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروف الدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات) فهذا منه تصريح ان الكلام النفساني هو الحقيقة وان المعنى القائم بالنفس هو الكلام حقيقة والحروف والاصوات دلالات عليه ومعرفاته له وانه حقيقة واحدة هي الامر والنهي والخبر والاستخبار وانما الصفات لها أنواع ان عبر عنه بالعربية كان عربيا أو بالسريانية كان سريانيا وكذلك في سائر اللغات وانه لا يتبع بعض ولا يتجزأ وهذا قول الاشاعة ثم اختلفوا فقال امام الحرمين وغيره الكلام المطلق حقيقة هو ما في النفس شاهدنا وغائبا واطلاق الكلام على الحروف والاصوات مجاز واليه مال المصنف كما ترى وقال الجمهور منهم يطاق على كل منهما بالاشتراك اللفظي واليه أشمرنا أولا بقولنا والمختار ثم انهم استدلو على ثبوت الكلام النفساني بأن قالوا الاشك في وجود معنى قائم بناجده من أنفسنا عند التعبير أو الاشارة والكتابة كما يجده الطالب مع الاستدعاء لحصول المطلوب وتطلبه اياه وليس ذلك هو الارادة لوجوده بدونها فيمن أمر عبده معتذرا للسلطان من عدم امتثاله عند توعده فان السيد يأمره ولا يريد وليس هو العلم لانه قد يخبر عن غير معلومه ولا غير ذلك من المعاني النفسانية لنفي لوازمها عنه فثبت ن هناك أمرا قائما بأنفسنا هو المسمى بالكلام والاقرب في تعريفه انه نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم وقيل هو حديث النفس عن معلومها حصولا واستدعاء ويعني بالنسبة بين المفردين أي بين المعنيين المفردين تعلق أحدهما بالآخر أو اضافته اليه على جهة الاستناد الا فادى أي بحيث اذا عبر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها ويؤدي معناها كان ذلك اللفظ اسنادا افاديا وقال النسفي في الاعتماد صانع العالم متكلم بكلام واحد أزلي وهو صفة قائمة بذاته ليست من جنس الحروف والاصوات غير متعين منافع السكوت والافتة وهو به أمرناه مخبر قلت ودليل الاشاعة والماتريدي في اثبات صفة الكلام واحد قالوا لو لم يكن صانع العالم متكلما لزم النقص وهو محال أما الملازمة فان صانع العالم حي وكل حي فهو امام متكلم أو مؤلف والافتة نقص فتعين أن يكون متكلما وهو المطلوب وأما دليل السمع فقوله عز وجل وكلم الله موسى تكليما الا أن عند الاشاعة كلامه تعالى مسموع لما أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع عنه وعند ابن فورك المسموع عند قراءة القارئ شيئا من صوت القارئ وكلام الله تعالى وعند الشيخ أبي منصور الماتريدي كلامه غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت اذا سماع في الشاهد يدعي بالصوت ويدور معه وجودا وعندما ذكر في التأويلات ان موسى عليه السلام سمع صوتا داعيا الى كلام الله تعالى وخص بكونه كلام الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه وقد يستدل المحدث أيضا على اثبات صفة الكلام له تعالى بما تقدم وأما الصوت فيقول الكلام صفة كماله اذ مرجع ذلك الى الانباء عن الشيء وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الابحاث لا موقع لنقيضها وذلك لا يكون في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية اذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب ثم استشعر المصنف كلام

والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروف الدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات

الخالفين باعتقاد الاشاعرة وهم الخنابلة والمعتزلة فانهم أنكروا الكلام النفسى وقالوا ليس الكلام مشتركاً بين العبارة ومدلولها بل الكلام هو الحروف المشموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها فقال راداً عليهم متعجباً منهم بقوله (وكيف التباس هذا) أى كيف خفى أمره (على طائفة من الاغبياء) جمع غبي وهو القدم الذى لا يدرك شيئاً وأصل العبادة الغفلة والجهل وتركها يؤذن بالخفاء ومنه قول الشاعر

واذا خفيت على الغبي فعاذر \* ان لا ترى مقلة عمياء

(ولم يلتبس) ذلك (على جهلة الشعراء) جمع جاهل والمراد به الاخطال كما وقع التصريح بذلك فى أكثر كتب الاشاعرة والماتريديّة وأوله

لا يعجبك من أمير خطبسة \* حتى يكون مع الكلام أصيلاً

(ان الكلام لى الفؤاد وانما \* جعل اللسان على الفؤاد دليلاً)

وقد أنكروه العلماء المرادوى من الخنابلة فى شرح تحرير الاصول وقال هو موضوع على الاخطال وليس هو فى نسخ ديوانه وانما هو لابن ميمصام ولهذه ان البيان اه وقد استرسل بعض علماءنا من الذين له تقدم ووجهة وهو على بن علي بن محمد بن الغزى الخنقى فقال فى شرح عقيدة الامام أبى جعفر الطحاوى ما نصه وامامنا قال انه معنى واحد واستدل بقول الاخطال المذكور فاستدل بالفساد ولو استدل مستدل بحديث فى الصحيحين لقوالوا هذا خبر واحد ويكفى ما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول والعمل به فكيف وهذا البيت قد قيل انه مصنوع منسوب الى الاخطال وليس هو فى ديوانه وقيل انما قال ان البيان لى الفؤاد وهذا أقرب الى الصحة وعلى تقدير صحة عنه فلا يجوز الاستدلال به فان النصارى قد ضلوا فى معنى الكلام وزعموا ان عيسى عليه السلام نزل كلمة الله واتحد اللاهوت بالناسوت أى شئ من الاله بشئ من الناس فيستدل بقول نصارى قد ضل فى معنى الكلام عن معنى الكلام ويترك ما يعلم من معنى الكلام فى لغة العرب وأيضاً فعنه غير صحيح اذ لازمه ان الاخرس يسمى متكلماً لقيام الكلام بقلبه وان لم ينطق به ولم يسمع وهذا معنى عجيب وهوان هذا القول له شبه قوى بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت اه الخ ولما تأملت هذه حق التأمل وجدته كلاماً مخالفاً لاصول مذهب امامه وهو فى الحقيقة كالرد على أئمة السنة كأنه تكلم باسمان المخالفين وجازف وتجاوز عن الحدود حتى شبه قول أهل السنة بقول النصارى فليتنبه لذلك ثم تحامل المصنف عليهم بقوله (ومن لم يعقله عقله) أى الكمال (ولانهاء نهاء) بالضم جمع نهية وهى العقل لكونه ينهى عن القبيح ومن ذلك قوله تعالى ان فى ذلك لآيات لا ترى النهى وبين نهاء ونهله جناس تام مع الاشتقاق (عن أن يقول اسانى) الذى أنطق به (حادث ولكن) العرض القائم به وهو (ما يحدث فيه) أى ينشأ فيه (بقدرتى الحادثة) هو (قديم) قائم بالذات ولم يفهم ان الاجسام التى لها أول اذا جعلت على كيفية مخصوصة صارت قديمة (فاقطع عن عقله) أى عن رجوعه الى عقله والتدبر فى الحق الصريح وفى بعض النسخ عن فهمه (طمعك) أى رجاءك فى رجوعه الى ما تقرره بل (وكف) أى امنع (عن خطابه) ومذاكرته (اسانك) فقد رسخ فى ذهنه ما تخيله فلا ينفك عنه اذ صار له ذلك كالطبع والجلبة فازالة ذلك عسر جداً لما كان من مذهب المخالفين القول بعدم الحروف والاصوات وانما قائمة بذات الحق سبحانه أشار بالرد عليهم بقوله (ومن لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبل كل شئ) والمحدث ما لم يكن فكان (وان الباء) الموحدة (قبل) حرف (السين) المهملة (فى قولك بسم الله) الرحمن الرحيم ونحوه من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعد الحرف الثانى من الكلمة قبل تمام اللفظ بالاول (فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً) لكونه مسبقاً بالباء وهذا مكابرة للحس وخروج عن مقتضيات العقول المحيلة (فنزعه عن الالتفات اليه قلبك) أى ابعد عنه ولا تخالط به فان شيطانه المراد لا يسمع التنفيذ ويغشاه ويكثر اللجاج والمراءى ويرتب عليه مفساد النظام

وكيف التباس هذا على

طائفة من الاغبياء ولم

يلتبس على جهلة الشعراء

حيث قال قائلهم

ان الكلام لى الفؤاد وانما

جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

ومن لم يعقله عقله ولا نهاء

نهاء عن أن يقول لسانى

حادث ولكن ما يحدث فيه

بقدرتى الحادثة قديم فاقطع

عن عقله طمعك وكف عن

خطابه لسانك ومن لم يفهم

أن القديم عبارة عما ليس

قبله شئ وان الباء قبل

السين فى قولك بسم الله فلا

يكون السين المتأخر عن

الباء قديماً فنزعه عن

الالتفات اليه قلبك

وضياع الوقت فيما لا يجدي الى المرام وهذا حال أغبيائهم فانهم لا يفهمون معنى القديم ولا عيرون بينه وبين الحادث ولا يتخاشون من رفض بدهة العقول والمتغافلون منهم لم يرضوا بركوب متن الجهل والجهلجج فقالوا الخروف قديمة بالنوع ورجعوا كرامة عند التحقيق (فلته سبحانه) وتعالى (سر) عظيم (في ابعاد بعض العباد) عن منصة التقريب والارشاد (ومن يضل الله) اياه (فاله من هاد) يرشده الى سبيل سبيل السداد ثم لما كان من قول المخالفين كيف يعقل كلام ليس بحرف ولا صوت أجاب عنه راداً عليهم بقوله (ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام) وعلى نبينا (في الدنيا كلام ليس بصوت) ولا حرف (فليست تذكر أن يرى في الآخرة موجوداً) متكاملاً حياً (ليس بجسم) أي ليس بذي جسم ملموس ومحسوس غير متخيز (ولا بذي لون) ولا قابل للحوادث والمقصود في السكيفية على كل حال وكذلك اذا استبعدوا كيف يسمع جبريل عليه السلام والمؤمنون غذا كيف يسمعون فالجواب سماع كلام ليس بحرف ولا صوت من متكلم حتى ليس له لسان وشفة وهذه الجملة من كلام المصنف قد ردها الطوخي من الحنبلة فقال هو تكلف وخروج عن الظاهر بل عن القاطع من غير ضرورة وما ذكره معارض بأن المعاني لا تقوم شاهداً بالاجسام فان أجازوا معنى قام بالذات القديمة وليست جسماً فليجوز واخراج صوت من الذات القديمة وليست جسماً اذ كلاً الامر من خلاف للشاهد ومن أقال كلاماً لفظياً من غير جسم فليحل ذاتاً مرئية غير جسم ولا فوق اهـ من شرح النحر بالمراد اوى وهذا الذي ذكره المصنف من ان الكلام النفسى مما يسمع هو قول الاشعرى قاسه عرؤية ما ليس بلون ولا جسم قياساً ألزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقعها في الآخرة ثم قال (وان عقل أن يرى ما ليس بلون) محسوس (ولا جسم) متخيز (ولا قدر) معلوم (ولا كمية) منهلة أو منفصلة (وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل في حاسة السمع ماعقله في حاسة البصر) أي فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو لا يكون الا بطريق خرق العادة كانه عليه الباقلاني وفي لباب الحكمة الالهية للمصنف كلام الله تعالى ليس سوى افاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه بشفاعة الله بعزه وقر به بقدره وأجلسه على بساط انسه وشافه بأجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كإشياء كلمه وكأراد سماع لا يندرج كلامه تحت الكيفية ولا يحتاج الى سؤال العليسة ولا يوصف بالمباهية والكمية بل كلامه كعلمه وعلمه كإرادته وإرادته كصفته وصفته كذاته وذاته أجلى من التنزيه والتكبر وصفاته أجلى من التفسير والتفصيل خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير قلت وقد تقدم ان الماتريدي استحال سماع ما ليس بصوت ووافقه الاستاذ الاسفرايني واختاره ابن الهمام وقال وهو الاوجه عندي لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتاً فديخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعنى العلم مطلقاً عن التقيد بمتعلق قال ابن أبي شريف ولما انتصر للاشعرى أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكاً بالقوة المودعة في مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ما ليس بصوت خرقاً للعادة فيسمى سماعاً لا مانع من ذلك بل في كلام الماتريدي في كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك على ما نقله عنه صاحب التبصرة وهو جواز سماع ما ليس بصوت والخلاف انما هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام فان ذكر الماتريدي سماعه الكلام النفسى وقال انما سماع صوتاً لا اعلى كلام الله تعالى كما تقدم فتأمل ثم قال (وان عقل أن يكون علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع مادل عليه بالعبارات) من أمر ونهي وإخبار وقد جاز في الشاهد أن يكون الشيء الواحد أمراً ونهياً وإخباراً واستخباراً فكذلك يجوز في الغائب ولم يكن مستحيلاً وهذه العبارات مخلوقة لانها أصوات وهي أعراض سميت تلك العبارات كلام الله لدلائلها عليه وتأديها بها والاختلاف في العبارات المؤدية لا الكلام وقال ابن النجاشي كل أمر وناه يجدي في نفسه اقتضاء وطلباً يعبر عنه بالعبارات المختلفة

فلته سبحانه سرفى ابعاد بعض  
العباد ومن يضل الله فاله  
من هاد ومسئ استبعد أن  
يسمع موسى عليه السلام  
في الدنيا كلاماً ليس بصوت  
ولا حرف فليست تذكر أن  
يرى في الآخرة موجوداً  
ليس بجسم ولالون وان  
عقل أن يرى ما ليس بلون  
ولا جسم ولا قدر ولا كمية  
وهو الى الآن لم ير غيره  
فليعقل في حاسة السمع  
ماعقله في حاسة البصر وان  
عقل أن يكون له علم واحد  
هو علم بجميع الموجودات  
فليعقل صفة واحدة  
للذات هو كلام بجميع  
مادل عليه بالعبارات

والكتابة والاشارة وما في النفس لا يختلف لاختلاف الدلالات فكذلك الخبر يجد في نفسه حديثا يعبر عنه بالالفاظ المختلفة وهذا الوجدان ضروري لانزع فيه ثم قال ومن أنكر كلام النفس فقد أنكر أنخص وصف الانسانية فان الآدمي يشترك الهائم في ادراك المحسوسات والوجدانيات ويختص الإدمي عنها بالقدرة على استحضار العلوم في الذهن وتركيبها وترتيبها يتوصل به الى ادراك الغائبات وكل ذلك يعتمد الكلام النفسى اه ثم قال (وان عقل كون السموات السبع) والعرش والكبرى (والارض وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في تعداد ذرة من القلب و) عقل (ان ذلك مرئى في مقدار عدسة من الحديقة) التي فيها انسان العين (من غير أن تحل ذات السموات والارض) والعرش والكبرى (والجنة والنار في الحديقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروا بالاسنة) الظاهرة (محفوظا في القلوب) الباطنة (مكتوب في المصاحف بالاحبار المتنوعة من غير حلول ذات الكلام فيها) أى في تلك المصاحف قطعاً (اذ لو حلت بكتاب ذات الكلام) فرضا وتقدرا (لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الاوراق ولا احترقت) ولكن من نطق بالنار احترق فيه والجنة والنار مكتوبتان في المصاحف ثم أحد لا يتخيل انهما مدرجتان فيها بالذات وكذا النبي صلى الله عليه وسلم مكتوب في التوراة والانجيل لاعلى معنى انه حل فيهما ولكن فيهما دلالة عليه وهو المكتوب صلى الله عليه وسلم بتلك الكتابة وقد أوضحه المصنف في الجاهل العوام بوجه آخر فقال اعلم ان لكل شئ في الوجود أربع مراتب وجود في الاعيان ووجود في الالذهان ووجود في اللسان ووجود في البياض المكتوب عليه كالنار مثلا فان لها وجودا في التنوير ووجودا في الخيال والذهن وأعني بهذا الوجود العلم بصورة النار وحقيقتها ولها وجود في اللسان وهي كلمة دالة عليها أعني لفظ النار ولها وجود في البياض المكتوب عليه بالرقوم والاحراق صفة خاصة للنار والمحرق من هذه الجهة هي التي في التنوير دون التي في الالذهان وفي اللسان وعلى البياض اذ لو كان المحرق هو الذي في البياض أو اللسان لاحترق ثم قال وكذلك القدم وصف كلام الله تعالى وما يطلق عليه القرآن له وجود على أربع مراتب أولاها وهي الاصل وجود قائم بذات الله تعالى والثانية وجود العلم في أذهاننا عند التعلم قبل أن ننطق بلساننا ثم وجوده في لساننا بتقطع أصواتنا ثم وجوده في الاوراق بالكتابة فاذا سئلنا عما في أذهاننا من علم القرآن قبل النطق به قلنا علمنا صفتنا وهي مخلوقة لكن العلوم به قديم فاذا سئلنا عن صوتنا وحركة لساننا قلنا ذلك صفة لساننا ولساننا حادث وصفته توجد بعده وما هو بعد الحادث حادث بالضرورة ولكن منطوقنا ومن كونا ومقرونا وملتقنا بهذه الاصوات الحادثة قديم ثم قال فهذه أربع درجات في الوجود تشكل على العوام ولا يمكنهم ادراك تفاصيلها ثم قال فكما ان ما يرى في المرأة يسمى انسانا بالحقيقة لكن على معنى انه صورة محكية له فكذلك ما في اللسان من الكلمة يسمى باسمه بمعنى انه دلالة على ما في الذهن ومهما فهم اشتراك لفظ القرآن وكل شئ بين هذه الامور الاربعه فاذا ورد في الخبر ان القرآن في قلب العبد وانه في المصحف وانه في لسان القارئ وانه صفة في ذات الله تعالى صدق بالجميع مع الاحاطة بحقيقة المراد اه المقصود منه ذكر ابن التلساني في شرح جامع الادلة عند قول الماتن فصل كلام الله مقروء بالسنة القراء محفوظ في صدور الحفظة مكتوب في المصاحف على الحقيقة والقراءة أصوات القارئ ونغماتهم وكلام الله تعالى هو المعلوم والمفهوم فيها الخ قال في الايضاح ان القراءة غير المقروء والحفظ غير المحفوظ والكتابة غير المكتوب وان المفهوم من هذه المصادر غير المفهوم من أسماء المعقولات وذهبت الحشوية الى أن القراءة التي هي حروف وأصوات وهي فعل العبد وكسبه وهي اعراض لا تبقى باتفاق من زعم ان الاعراض لا تبقى هي عين كلام الله تعالى وهي قديمة وقالوا ان الحروف المكتوبة في المصاحف التي ينسب حصولها للكاتبين قديمة وبالقوافل والواو أخذت زفر من حديد وقطع من نحاس أو شئ من الكسكس وجعلت حروفا تقرأ ككل جعلت صورة صارت تلك الاجسام

وان عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب وان كل ذلك مرئى في مقدار عدسة من الحديقة من غير أن تحل ذات السموات والارض والجنة والنار في الحديقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروا بالاسنة ومحفوظا في القلوب مكتوب في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حلت بكتاب ذات الكلام في الورق حل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الورق ولا احترق

قديمة اه وقال أبو نصر القشيري والعجب كل العجب من تجهل أقوام في المصير الى ان كلام الله تعالى اذا كتب على الآجر أو شئ من الاصباغ ينقلب عين الآجر والصبغ قديماً فاذا صار الجهل الى هذا القدر والحكم بان المحدث يصير قديماً والقديم يفارق ذات البارئ تعالى ويحل في المحدثات فالاولى السكوت ثم قال ابن التلمساني وهما يداني هذا المذهب في جحد الضرورات ان الجبائي من المعتزلة لما لم يعتقد كلاما سوى الحروف والاصوات ونفي كلام النفس وكان ما يقرؤه العبد فعله يثاب عليه وينفرد باختراعه عنده وكذلك ما يكتبه في المصحف وقد أجمع المسلمون على ان الله كلاما مسموعا عند التلاوة وكلاما مكتوبا في المصاحف تحير في ذلك فقال اذا قرأ القارئ القرآن فارتخو وج كل حرف يفعله العبد حرف يخلقه الله تعالى معه يسمع وهذا افتراء على الحس وخروج عن المعقول فان المحل الواحد لا يقوم به مثلاً ثم قال اذا ترأس جماعة في القراءة صحب كلام جميعهم كلام واحد لله تعالى وهو حروف مخلوقة في لهواهم وكيف يتصور وجود حرف واحد في محال متعددة ثم قال اذا سكت بعضهم عدم كلام الله تعالى بالنسبة الى الساكت وبقي بالنسبة الى القارئ وكيف يتصور في الشئ الواحد ان يكون موجودا معدوما في آن واحد وقال اذا كتبت الحروف في المصاحف كان مع كل حرف حرف يخلقه الله تعالى هو كلام ولا يرى ونقل هذه المذاهب كاف في ردّها ومن يضل الله فإله من هاد \* (تنبيه) \* قال ابن الهمام في المسامرة وبعد اتفاق أهل السنة أي من الفرقين على انه تعالى متكلم أي بكلام نفسي هو صفة له قائمة به لم يزل متكلماً به اختلافوا في أنه تعالى هل هو متكلم لم يزل متكلماً فعن الاشعرى نعم هو تعالى كذلك وعن بعض متكلمي الحنفية لا قال وهو عندي حسن فان معنى المتكلمية لا يراد به ما نفى الخطاب الذي يتضمنه الامر والذي يتضمنه النهي كاقبلوا المشركين لا تقر بوالزنا لان معنى الطلب يتضمنه أي يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان الطلب الذي يتضمنه الامر والخطاب الذي يتضمنه النهي فلا يختلف في ان ذلك الخطاب ليس متكلماً بل هو متكلم اذ هو أي ذلك الخطاب ادخل في الكلام القديم الذي به البارئ تعالى متكلم والاراد بمعنى المتكلمية اسماع المعنى اخلع نعالك مثلاً والمعنى وماتك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عرض اضافة خاصة للكلام القديم باسماء مخصوص بلا واسطة كما قاله الاشعرى وبلا واسطة معتادة كما قاله المسامري ولا شك في انقضاء هذه الاضافة بانقضاء اسماع فان أراده غير هذين الامرين فليبين حتى ينظر فيه والله أعلم قال ابن أبي شريف والتحقيق ان الذي يثبت الاشعرى المتكلمية بمعنى آخر غير الامرين المذكورين وهو مبني على أصل له خالفه فيه غيره وبيان ذلك ان المتكلمية والمتكلمية مأخوذتان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين عند الاشعرى فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات البارئ تعالى وكونه صفة له وهذا محل وفاق وأما المتكلمية فأخوذة عند الاشعرى من الكلام القائم بذات الله تعالى لكن باعتبار تعلقه أرزلاً بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب أرزلاً بالمعدوم الذي سبب وجوده وشدد سائر الطوائف التكبير عليهم في ذلك فالاشعرى قائل بالمتكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الارزلة بالمعدوم والمذكرون لهذا الاصل بنفونهم بهذا المعنى ويفسرونه بالاسماع المذكور فقد ظهر ان المتكلمية عند الاشعرى بمعنى سوى الامرين المذكورين والله التوفيق فان قيل اعتراض على الاشعرى التعلق ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديماً لما انقطع قلنا المنقطع التعاقب التجيزي وهو حادث أما الارزلي فلا ينقطع ولا يتغير لما قلنا في الكلام على الاخبار القائم بالذات من ان التغير في اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعنوي لا في العلم فانه يؤخذ من ذلك ان التغير في متعلق الكلام وتعلقه التجيزي لا في التعلق المعنوي الارزلي اه \* استطراد \* خلف كلام ابن الهمام السابق وهو قوله وهذا عرض اضافة خاصة للكلام القديم باسماء مخصوص بلا واسطة ولا شك في انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع وهو ان الشيخ السنوسي قال في شرح الكبرى ما حاصله ان من المحال ان يطرأ على كلامه

سكون وقد استدلل على ذلك ثم قال وما ورد في الحديث مما يخالف ذلك الذي قررناه فقولوا كحديثنا  
وتسلكم على تأويله ثم قال ولهذا تعرف ان ليس معنى كلام الله موسى تسكيا لانه ابتداء الكلام له بعد ان  
كان ساكنا ولا لانه بعد ما كمله انقطع كلامه وسكت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما المعنى انه  
تعالى ازال بفضل المانع عن موسى عليه السلام وخلق له معاقوا حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه  
بعد وده الى ما كان قبل سماع كلامه اه فانظره مع الكلام السابق هل بينهما مخالفة أو موافقة  
\* (مهمة) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال البيهقي الكلام لا ينطق به المتكلم وهو مستقر في نفسه كما  
جاء في حديث عمر في السقيفة كنت زورت في نفسي مقالة وفي رواية كلاما قال فسمي كلاما قبل التسكيم  
به قال فان كان المتكلم ذاتا خارجا عن كلامه ذاهرا وأصوات وان كان غير ذي خارج فهو بخلاف  
ذلك والباري عز وجل ليس بذى خارج فلا يكون كلامه بحروف وأصوات ثم ذكر حديث جابر عن  
عبد الله بن أنس وقال اختلف الحفظة في الاحتجاج برأيات ابن عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت  
في حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم غير حديثه فان كان تابثا فانه يرجع الى غيره كفي حديث  
ابن مسعود يعني الذي يليه وفي حديث أبي هريرة يعني الذي بعده ان الملائكة يسمعون عند حضور  
الوحي صوتا فيجتمعون ان يكون الصوت للسماء أو للملك الآتي بالوحي أو لجنحة الملائكة واذا احتمل  
ذلك لم يكن نصافي المسئلة وأشار في موضع آخر ان الراوي أراد فينادي ببدء فغير منه بصوت اه قال الحافظ  
وهذا حاصل كلام من نفي الصوت من الآئمة ويلزم منه ان الله تعالى لم يسمع أحدا من ملائكته ولا رسله  
كلامه بل ألهمهم آياه وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع الى القياس على أصوات المخلوقين لانها التي  
عهد انهم اذا نخرج ولا يخفى ما فيه اذا الصوت قد يكون من غير مخرج كما ان الرؤية قد تكون من غير  
اتصال أشعة كما سبق سلمنا لكن يمنع القياس المذكور وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوق واذا ثبت  
ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التلويح واما التأويل وباللغة التوفيق اه  
ولقد أجاد رحمه الله تعالى وانصف واتبع الحق الذي لا يحيد عنه ويفهم من هذا ان من قال بالصوت نظرا  
للأحاديث الواردة فيه لا ينسب الى الجهل والتبذير والعناد كما فعله السعد وغيره فتأمل ذلك

(الاصل السابع) أن  
الكلام القائم بنفسه  
قديم وكذا جميع صفاته  
اذ يستحيل أن يكون محلا  
للحوادث داخلات تحت  
التغير

\* (الاصل السابع) في بيان قدم الكلام النفسي فقال (اعلم ان الكلام القائم بذاته) المختص بنفسه  
أزلي (قديم) لا ابتداء لوجوده فلا يجوز ان يكون متكاملا بكلام في غيره اذ المتكلم انما كان متكاملا  
لقيام الكلام به لاسكونه فعلا لا نامتسكمون والباري تعالى خالق الكلامنا وليس هو المتكلم بكلامنا  
ولو جاز ان يقال بانه تعالى متكلم بكلام في الغير لجاز ان يقال انه متحرك بحركة تخلق في الغير وهو محال  
ولولا اختصاص كلامه به لكان محذورا واذا ثبت ان كلامه مختص به ليس مفارقه ثبت انه قديم (وكذا)  
نعتة في (جميع صفاته) فانها قائمة به ومختصة به لانها كالكلام لها عنه وهي قديمة على معنى انه ليس لوجودها  
ابتداء ثم اعلم ان القرآن يقال على ما يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته جل وعز المعبر عنه  
باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن  
بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا  
التقدير هو معنى اضافة الفعل الى الفاعل تخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن  
زعم انه حقيقة في أحدهما بحجزي الاسخو ثم استدلل المصنف على قدم الكلام بامتناع قيام الحوادث  
بذاته تعالى فقال (اذ يستحيل ان يكون) الباري تعالى (محلا للحوادث) خلافا تحت التغير (وما كان  
محلا للحوادث) يعتره التغير والمراد بالحوادث التي امتنع الباري تعالى ان يفعل هي به ماله وجود حقيق  
مستبوق بالعدم لا المتحد من الصفات الاضافية التي لا وجود لها ككونه تعالى قبل العالم وبعده ومعه  
أو السلبية ككونه مثلا غير رازق لزيد الميت ولا ما يتبع تعلق صفاته كالخالق والرازق فان هذا كله ليس

محل النزاع وبالجمله ففرق بين الحادث والمتجدد فيجوز انهما في المتجدد اذا الصفات المتجددة محض اعتبار  
واضافه فلم يلزم من ذلك محال وبهذا يعلم محل النزاع (بل يجب للصفات المقدسة) من نعوت القدم ما يجب  
للذات فلا تعتبره التغيرات ولا تتحلل الحاديات) ولا يتصف بقبولها ولا يقال انها اختيار له لان حقيقة الغيرين  
ما يجوز مفارقة أحدهما لصاحبه زمان أو مكان ولا يجوز ان تفارق صفات البارى تعالى ذاته فاطلاق  
اللفظ الغير به بعيد (بل لم يزل) جل وعز (في قدمه موصوفا بمجمد الصفات) أى بالصفات المحموده (ولا  
يزال) تعالى (في أبده كذلك) موصوفا بها (منزها عن تغير الحالات) وذهبت المعتزلة والنجارية والزيدية  
والامامية والخوارج الى ان كلام الله حادث وامتنع طائفة من هؤلاء من اطلاق القول بكونه مخلوقا  
وسموه حادثا وأطلق المتأخرون من المعتزلة كونه مخلوقا ونقول لو كان كلام الله حادثا لم يخل من  
أمر ثلاثة امان يقوم بذات البارى أو بجسم من الاجسام أو لا بجسم وباطل قيامه به فان الحوادث  
يستحيل قيامها بذات البارى تعالى (لان ما كان محل الحوادث لا يتخلو عنها) أى عن الحوادث (ولا يتخلو  
عن الحوادث فهو حادث) لانه لا تقوم الحوادث بالاجساد ولو قام بجسم لسكان المتكلم ذلك الجسم ويبطل  
وجود الكلام لانى محل لانه عرض من الاعراض ويستحيل قيام الاعراض بأنفسها الذلوجاز ذلك في ضرب  
منها الجاز في سائرهما (وانما ثبت نعمت الحدث للاجسام من حيث تعرضها للتغير) وقبوله له وحلوله فيها  
(وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقها) أى تلك الاجسام (مشاركها) أى تلك الاجسام (في)  
أوصافها اللازمة لها (قبول التغير) وتقلب الوصف (وينبغي على هذا) الذى ذكر آتفان الاستدلال  
(ان كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادث هى الاصوات الدالة عليه) ولتعلم ان القرآن بالمعنى الازلى لا يدخل  
تحت الزمان ولا يوصف بماض ولا مستقبل ولا حال ضرورة ان الازلى مناف للزمان لان الزمان من لواحق  
الحادث ولا شئ من الحوادث بأزلى وامابعنى الفعل الدال على ذلك أو بعض ما هو متعلق ذلك فنعم فحق  
قوله تعالى وقال موسى وعصى فرعون فالداخل تحت الزمان من ذلك هو الدال لا المدلول القديم والمتعلق به  
اسم مفعول والتعلق التخييزى لا المتعلق اسم فاعل الذى هو صفة واحدة لاتعداد فيها ولا التعلق الصلاحي  
ونحو قوله تعالى وهو العلى العظيم فالداخل وحده حادث وأما المدلول الذى هو الصفة والمتعلق الذى هو الذات  
المستند اليه والصفة التى هى المسند والنسبة التى هى الوقوع والتعلق بجميع ذلك قديم ونحو قوله تعالى  
انا ارسلنا نوحا الله الذى يرسل الرياح فالداخل حادث والمدلول الذى هو الصفة قديمة والمتعلق بعضه قديم وهو  
الذات المسند اليه والحاصل ان المتعلق قديم يكون كله قديما وقد يكون كله حادثا وقد يكون بعضه قديم وبعضه  
فاعلم ذلك ودليل آخر على قدم الكلام هو انه لو كان كلامه تعالى مخلوقا لكان قبل ان يخلق لنفسه  
الكلام بضد الكلام موصوفا وهو باطل أو كان ذلك الضد قديما والقديم لا يعدم فيجيب في سياق ذلك  
ان لا يكون البارى تعالى قط متكلاما وهو ككفر فقد ثبت ان كلام البارى تعالى قديم وأورد ابن الهمام في  
المسيرة ما استدلل به المصنف على طريق النزول فقال لو لم يمنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فتردنا  
في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معنى لاحدهما وجب اثبات قدم ذلك المعنى لان الانسب بالقديم من حيث  
هو قديم قدم صفاته اذ القديم بالقدم أنسب من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم ولان الاصل  
من صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى القائم بذاته اذ باطل  
قيام الحوادث به بادلتها بالمبينة في محالها فقد وجد مقتضى لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى مع انه  
لامانع من قدم كلامه النفسى واذا ثبت وجود مقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقد أشار المصنف  
الى انتفاء المانع بقوله (وكما عقل قيام طلب العلم وارادته بذات الوالد لا ولد قبل ان يخلق ولده حتى اذا)  
فرض انه (خلق ولده وعقل) الاشياء (وخلق الله سبحانه وتعالى له علما بما قام في قلب أبيه من) ذلك  
(الطلب صار) ذلك الولد (مأمورا بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفته بانه)

بل يجب للصفات من نعوت  
القدم ما يجب للذات فلا  
تعتبره التغيرات ولا  
تتحلل الحاديات بل لم يزل في  
قدمه موصوفا بمجمد  
الصفات ولا يزال في أبده  
كذلك منزها عن تغير  
الحالات لان ما كان محل  
الحوادث لا يتخلو عنها ولا  
يتخلو عن الحوادث فهو  
حادث وانما ثبت نعمت  
الحدوث للاجسام من  
حيث تعرضها للتغير وتقلب  
الاصناف فكيف يكون  
خالقها مشاركا لها في قبول  
التغير وينبغي على هذا أن  
كلامه قديم قائم بذاته وانما  
الحادث هى الاصوات  
الدالة عليه وكما عقل قيام  
طلب العلم وارادته بذات  
الوالد لا ولد قبل ان يخلق  
ولده حتى اذا خلق ولده  
وعقل وخلق الله له علما  
متعلقا بما في قلب أبيه من  
الطلب صار مأمورا بذلك  
الطلب الذى قام بذات أبيه  
ودام وجوده الى وقت  
معرفة ولده له



فان قيل القائم بذات الالب العزم على الطلب وتخليه لانفس الطالب لان وجود الطالب بدون من يطلب منه  
شي محال قلنا المحال طلب تميزي لامعنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منسه وأهليته وكلامنا  
فيه والعلم بهما كاف في اندفاع الاستحالة (فليقتل قيام الطالب الذي دل عليه قوله عز وجل اخلع  
نعليك بذات الله) تعالى أزل (ومصير موسى عليه السلام مخاطباً به) أي بذلك الطالب (بعد وجوده) أي  
بعد وجود السيد موسى (اذ خلقت له معرفة بذلك) الطالب (وسمع لذلك الكلام القديم) وسمع يتعدى  
باللام تارة كما جرى عليه المصنف ومثله سمع الله لمن حمده وبلا لام أخرى ومنه قد سمع الله قول النبي تجادلنا  
وهذا قول الأشعري وأنكر الماتريدي سمع الله الكلام النفسي وعنده أنه سمع صوتاً لا على كلام الله  
تعالى وقد تقدم الاختلاف فيه وفي التذكرة الشرقية لابي نصر بن القشيري فان قيل فهل يسمون كلام  
الله تعالى في الازل أمراً ونهياً قلنا بلى هو أمر بشرط وجود المأمور به ونهياً بشرط وجود المنهى فان قيل  
فكيف يؤمر من هو معدوم وكيف قال موسى عليه السلام اخلع نعليك وهو بعد في كتم العدم قلنا انما  
هو أمر بشرط الوجود أي اذا كنت وعقلت فافعل كذا فالأمور يدخل في الوجود بعد ان لا يكون  
موجوداً فالمتحدد عائداً اليه لال كلام الباري سبحانه وهذا كما ان الله سبحانه كان عالماً بان العالم سيكون  
والآن فهو عالم بان العالم كائن ثم علمه لم يتغير ولم يتحدد بل يتحدد بالمعلوم ثم من يعتقد ان كلام الله تعالى  
غير قديم ليس يجوز عليه البقاء فاذا أمر العبد بفعل فالفعل المأمور به غير موجود في حالة الامر فاذا  
وجد فالامر غير موجود لانه عدم فكيف يستبعدون هذا القول بأمر المأمور معدوم وهم يصرحون  
بأمر والمأمور به معدوم وقد أجمع المسلمون على ان موسى عليه السلام مخاطب الآن بقوله عز وجل  
اخلع نعليك وهو الآن غير مكلف فقد بان ما استبعدوا فلا طائل نلتحه وقد قال تعالى ونادى ايا مالك ليقض  
عليك ربك وبعد أهل النار لم يدخلوا والمغنى سينادون ولو أخبرنا بهذا بعد دخول أهل النار النار فالخبر  
انهم قد نادوا فكذلك لو أخبرنا عن حال موسى عليه السلام قبل وجوده فالخبر سيقول موسى اخلع نعليك  
وبعد موسى فالخبر قلنا لموسى اخلع نعليك فهذا الاختلاف لا يعود الى نفس كلام الله عز وجل فتفهيم  
اه وفي شرح العمدة للنسفي فان قيل لو كان كلامه قدما لكان أمراً انا هيا في الازل وهو سفيه سواء  
كان عبارة عن الحروف والاصوات أو عن المعنى القائم بالنفس وهذا لانه ما كان في الازل مأموراً ولا  
منهى والامر والنهي بدون حضور المأمور والمنهى سفيه فان الواحد مننا لو جلس في بيته وحده ويقول  
يا زيد قم ويا بكر اجلس لكان سفيه فكيف يصح ان يقول في الازل اخلع نعليك أو اخذ الكتاب بقوة  
وموسى ويحيى معسودمان قلنا نعم لو كان الامر لا يجب وقت الامر فأما الامر لا يجب وقت وجود المأمور  
والنهي لا يجب عليه الانتهاء عند وجوده فهذا حكمه ألا ترى ان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم كان  
أمراً ونهياً ان كان موجوداً وان يوجد الى يوم القيامة وكل من وجد وباع وعقل وجب عليه الاقدام  
على المأمور به والانتها عن المنهى عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ممتنعاً كذا هنا فان قيل أخبر الله  
تعالى عن أمور ماضية كقوله وجاء اخوة يوسف انا أرسلنا نوحاً الى قومه انا أنزلناه في ليلة القدر وهذا انما  
يصح ان لو كان المخبر عنه سابقاً على الخبر فلو كان هذا الخبر موجوداً في الازل لكان الازل مسبوقاً بغيره  
وهو محال ولو لم يكن المخبر عنه سابقاً على الخبر لكان كاذباً قلنا اخبار الله تعالى لا يتعلق بزمان لانه أزلي والمخبر  
عنه متعلق بالزمان والتغير على المخبر عنه لا على الاخبار الازلي اه (الاصل الثامن ان علمه) تعالى (قديم)  
أزلي لا ابتداء لوجوده (فلم يزل) ولا يزال (عالم بذاته) المقدسة (وصفاته) المشرفة (وما يتحدث به) ويوجده  
(من مخلوقاته) الكائنة في علمه وهذا ضروري أضافته تعالى لا يتصف بمحدث لانه لو جاز اتصافه  
بالحوادث لجاز النقصان عليه والنقصان عليه باطل ومحال اجساماً يبان الزوم ان ذلك الحادث ان  
كان من صفات الكمال كان المخلوع عنه مع جواز الاتصاف به نقصاً وقد خلع عنه قبل حدوثه وان لم يكن

فليقتل قيام الطالب الذي  
دل عليه قوله عز وجل اخلع  
نعليك بذات الله ومصير  
موسى عليه السلام مخاطباً به  
بعد وجوده اذ خلقت له  
معرفة بذلك الطالب وسمع  
لذلك الكلام القديم  
\*(الاصل الثامن)\* أن  
علمه قديم فلم يزل عالماً بذاته  
وصفاته وما يتحدث به من  
مخلوقاته

ومنهم ما حدثت الخلقات  
لم يحدث له علم بها بل  
حصلت مكشوفة له بالعلم  
الازلي اذ لو خلق لنا علم  
بقدوم زيد عند طلوع  
الشمس ودام ذلك العلم  
تقدرا حتى طلعت الشمس  
لكان قدوم زيد عند طلوع  
الشمس معلوما لنا بذلك  
العلم من غير تجديد علم آخر  
فهكذا ينبغي ان يفهم قدم  
علم الله تعالى \* الاصل  
التاسع \* ان ارادته قدسية  
وهي في القدم تعلق  
بأحداث الخواص في أوقاتها  
الا لا تعلقها على وفق سبق  
العلم الازلي اذ لو كانت  
لصار يحصل الخواص ولو  
حدثت في غير ذاتها لم يكن  
هو مبدأ لها كما لا تكون  
أنت متحركا بحركة ليست  
في ذاتك وكيفما قدرت  
فيقتصر حدوثها الى ارادة  
أخرى وكذلك الارادة  
الأخرى تقتصر الى أخرى  
ويتسلسل الامر الى غير  
نهاية ولو جاز ان يحدث  
ارادة بغير ارادة لجاز ان  
يحدث العالم بغير ارادة  
\* (الاصل العاشر) \* ان  
الله تعالى عالم بعلم حي بحياة  
قادر بقدره ومريد بارادة  
ومتكلم بكلام وسميع  
بسمع وبصير بصير

من صفات الكمال امتنع انصاف الواجب به لان كل ما يتصف به الواجب يكون كمالا وباضاوا تصف  
بالخاتمة لكان قابلا له ولو كان قابلا له لما خلا عنه أو عن ضده والازم الترجيح من غير مرجح وضد  
الحادث حادث وما لا يتخلو عن الحادث حادث لما سر وأبضاوا تصف بالحادث لكان محلا للانفصال وكل  
منفصل مفتقر الى ما انفصل عنه وكل مفتقر ليس بواجب الوجود وقد فرض واجبا هذا خلف (ومهما  
حدثت الخواص في أزمنة مختلفة لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلي) والازلي  
لا ابتداء لوجوده كما انه تعالى كان عالما في الازل بانه سيخلق العالم ثم لما خلقه فيما يزال كان عالما  
بانه خلقه والتجدد على المعلوم لا على العلم و(اذ) قد علمت ذلك فاعلم ان المحوج لتجدد العلم بتجدد  
المعلوم هو ذهاب العلم بالغفلة عنه وعزوبه ف(لو) فرض عدم العزوب بان (خلق لنا علم بقدوم زيد  
عند طلوع الشمس) مثلا (ودام ذلك العلم تقديرا) ولم يعزب بل استمر بعينه (حتى طلعت الشمس  
لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوما لنا بذلك العلم) أي بعين ذلك العلم (من غير تجديد علم  
آخر) وعلم الله تعالى بالاشياء قديم فاستحال لقدمه عزوبه لانه عدمه وماتت قدمه استحالة عدمه  
(فهكذا ينبغي ان يفهم قدم علم الله تعالى) وهو ظاهر بأدنى تأمل والله أعلم (الاصل التاسع أن  
ارادته) جبل وعز لجميع الكائنات (قدسية) قائمة بالذات (وهي) أي الارادة (في القدم) أي أزلا  
(تعلقت بأحداث الخواص في أوقاتها الا لا تعلقها على وفق سبق العلم الازلي) بمعنى ان كل كائن في  
الوجود من خير وشر وطاعة ومعصية بارادته وان كل ما يتعلق به ارادته يكون لاحالة وهو معنى ماشاء  
الله كان وما لم يشأ لم يكن ثم ان التعلق هو كون الصفة بحيث يكون لها منسوب يرتبط بها ارتباط  
المتضايين وهو على قسمين صلاحا ان لم يكن المنسوب لها موجودا في الخارج وتنجيزا ان كان موجودا  
وهل التعلق صفة اعتبارية لا وجود له في الخارج اذ هو يرجع الى معقول الاضافة واختاره المتأخرون  
أو وجودية اذا تعلق مرجعه الى الصفات النفسية للمعاني واختاره ابن الحاجب تبعه غيره (اذ لو كانت)  
الارادة (حادثية) لكان بضدها موصوفا وضدها نقص والنقص لا يجوز في وصفه تعالى وأبضاوا كانت  
حادثية (لصار) الباري تعالى (محلا للحوادث) وقابلا لها ولو كان محلا للحوادث لما خلا عنها وما لا يتخلو  
عن الحادث حادث لما سر ومن هنا بطل قول الكرامية ان ارادته تعالى حادث قائمة بذاته وهو ظاهر  
والعلم متعلق أزلا بذلك التخصيص الذي أو جبهته الارادة أي تخصيص المقدور بخصوص وقت ابتداءه  
كما ان الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم  
والمراد ومن هنا بطل قول جهنم بن صفوان وهشام بن الحكم من ان علمه تعالى بان هذا قد وجد وذلك  
قد عدم حادث \* دليل آخر على قدم الارادة أن يقال (لو حدثت في غير ذاتها) تعالى (لم يكن) هو تعالى  
(مريدا بها) بل الذي قامت به وهو باطل (كما لا تكون أنت متحركا بحركة ليست في ذاتك) وهو ظاهر  
(وكيف ما قدرت فيقتصر حدوثها) أي تلك الارادة (الى ارادة أخرى) ثانية (وكذلك الارادة الأخرى  
تقتصر الى ارادة أخرى) ثالثة (ويتسلسل الامر) أي هذا الاقترار (الى غير نهاية ولو جاز أن  
تحدث ارادة) أي بعض الارادات (بغير ارادة) تخصصها بخصوص وقت ابتداءها (لجاز أن يحدث  
العالم بغير ارادة) فلا يمكن حدوث بعضها بلا ارادة مع أن مقتضى لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص  
وهو ملازم للحدوث لا ينفك عنه لما سر من انه لا بد لكل حادث من تخصص له بخصوص وقت ابتداءه  
والفرض أن تلك الارادة حادثية بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال فتأمل  
(الاصل العاشر) اعلم أن المتكلمين على قسمين منهم من ثبت الاحوال ومنهم من ينفيها فن ثبت  
الاحوال كالقاضي والامام والمصنف فعبارة أن يقول (ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدره  
مريد بارادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير بصير) أي بصفة تسمى بصرا وانما يعبر بهذا في

البصر خاصا دفعا لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر ولذا صرح غير واحد منهم من أن المعنى بالسمع والبصر نفس الادراك لا الحاسة فيثبتون ذاتا موجودة وصفات موجودة وهي نفس العلم والقدرة والإرادة وأحوال ثابتة للذات باعتبار قيام هذه الصفات بها وهو معقول الاتصاف ويعبرون عن تلك الحال بالعالمية والقادرية ولا يصفون هذه الحالة بالوجود بل بمحض الثبوت وهو معنى قول المصنف (وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة) ومن ينفي الأحوال فعبارة أن يقول عالم وله علم قادر وله قدرة وكذلك بقية الصفات ونفس كونه عالما بنفس اتصافه بالعلم وليس في المعقول موجود ولا ثابت من خارج سوى نفس الذات والصفات وينفي الأحوال فإن عبر عن الموصوف قال ذات وإن عبر عن المعنى قال علم وقدرة وإن عبر عن الذات باعتبار المعنى قال عالم قادر فالمعقول اثنان والعبارات ثلاث ونفث المعتزلة والشيعة الصفات الزائدة على الذات وأسندت ثمرات هذه الصفات الى الذات ونفوا أيضا نفس المعاني وقالوا إن الباري تعالى حي عالم قادر لنفسه فأثبتوا المشتق بدون المشتق منه وبعضهم يقول بنفسه وامتنع بعضهم من اطلاق لنفسه أو بنفسه لما فيه من إيهام التعليل المنافي للوجوب ويلزمهم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة لثبوت خصائص هذه الصفات لها وثبوت الاختصاص يستلزم ثبوت الأعم فليزيم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة وهذه الصفات أيضا لا تقوم بنفسها والذات قائمة بنفسها فليزيم أن تكون قائمة بنفسها لا قائمة بنفسها وهو جمع بين النقيضين ثم شرع المصنف في الرد على المعتزلة فقال (وقول القائل عالم بلا علم كقوله غني بلا مال) أي إنما أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء في كتابه على لسان نبيه خطا بالإن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عالم ذات لها علم ومن قدر ذات لها قدرة وكذا سائر الأوصاف المشتقة تدل على ذات وصف ثابت لتلك الذات بل يستحيل عند أهل اللغة عالم بلا علم لاستحالة علم بلا معلوم أو لاستحالة عالم بلا معلوم واليه أشار المصنف بقوله (وعالم بلا علم وعالم بلا معلوم فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتل بلا قاتل ولا قتل فكذا لا يتصور عالم بلا علم ولا يتصور أيضا (علم بلا معلوم ولا) أيضا (معلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فن جاوز انفكاكه عن العالم عن المعلوم وانفكاكه العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الأوصاف) أي لا يجوز صرفه عن معناه لغة الا لقاطع عقلي يوجب نفي معناه لغة ولم يوجد في إيجاب نفي المعنى اللغوي ما يصلح شبهة فضلا عن وجود دليل وعلم أن ما عشرين أهل السنة وإن أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا يقول أنها غير الذات كما لا نقول أنها عين الذات لأن الغيرين هما المفهوم والذات ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر\* (تنبية)\* قد تباعدت المعتزلة في نفي صفات الباري على أن الواحد منا عالم بعلم وقادر بقدرة وحى بحياة الى آخرها ولا ينبغي للباري أن يشارك صفات الخلق وقد ألزمهم الأشعرية قياس الغائب على الشاهد ويعنون بالشاهد ما علم وبالغائب ما جهل وقد يعنون بالشاهد أحكام الحوادث وبالغائب أحكام الباري جل وعز والجمع بين الغائب والشاهد لا يصح الإجماع وحيث جمع الحشوية بين الشاهد والغائب بغير جامع أداهم ذلك الى التشبيه حيث قالوا ما عهدنا موجودا ولا عقلناه الا في جهة والباري موجود فيكون في جهة وحيث قالوا ما وجدنا متكلم الا بحرف وصوت والباري تعالى متكلم فيكون متكلم بحرف وصوت فجمعوا بين الشاهد والغائب بغير جامع فشبها وكذلك الفلاسفة لما قاسوا ما لم يشاهدوه على ما شاهدوه بغير جامع عطلوا وقالوا ما رأينا زراعا الا من بذر ولا بذرا الا من زرع فأداهم ذلك الى تعطيل الصانع عن الصانع وإذا كان لابد من جامع

وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة وقول القائل عالم بلا علم كقوله غني بلا مال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتل بلا قاتل ولا قتل فكذا لا يتصور عالم بلا علم ولا يتصور أيضا (علم بلا معلوم ولا) أيضا (معلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فن جاوز انفكاكه عن العالم عن المعلوم وانفكاكه العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الأوصاف

والجوامع أربعة الجمع بالحقيقة كقولك حقيقة الانسان الحيوان الناطق وهذا حيوان ناطق فيكون  
انسانا الثاني الجمع بالعلّة كقولك التحرك يستدعي حركة وهذا متحرك فقد قامت به حركة الثالث الجمع  
بالدليل كقولك وجود الحادث يدل على وجود المحدث والعالم حادث فيدل على وجود المحدث الرابع  
الجمع بالشرط كقولك وجود العلم مشروط بالحياة وهذا عالم فيكون حيا ووجه حصر الجوامع في  
هذه الاربعة ان كل جامع بين متفق عليه ومختلف فيه لا يتخلو اما أن يذكر في جمعه أمرا واحدا أو أكثر  
فان ذكر في جمعه أمرا واحدا فهو الججمع بالحقيقة وان كان أكثر فلا يتخلو اما أن يكون بينهما ارتباط  
أو لا فان لم يكن بينهما ارتباط فلا دلالة لاحدهما على الآخر وان كان بينهما ارتباط فاما أن يكون من  
الطرفين أو من أحدهما فان كان من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن نفيه  
نفيه فهو الججمع بالعلّة وان كان من أحدهما فان كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمطلوب فانه يلزم  
من وجود الصنع وجود الصانع ولا يلزم من عدم الصنع عدم الصانع فالدليل اذا لا يلزم عكسه وان  
كان اللازم من طرق النقي فهو الشرط والمشرط فان انتفاء الحياة يدل على انتفاء العلم ولا يلزم من  
ثبوت الحياة ثبوت العلم فاذا تقرر هذا فقد جرح الاشعرية في مسألة الصفات بالطرق الاربعة فقالوا في  
الجمع بالحقيقة لا معنى للعلم الامن له العلم أو ذو العلم والبارى تعالى عالم فله علم وطردوا ذلك في سائر  
الصفات وقالوا في الججمع بالعلّة العالمية في الشاهد معللة بوجود العلم وقد سلمت ثبوت العالمية للبارى  
فيلزم اتصافه بالعلم لمباين العلة والمطلوب من التلازم ولوضع وجود المعلول بدون علة لحال وجود العلة  
بدون معلولها وقد أجبنا على أن ذلك محال وقالوا في الجمع بالدليل ان الاحكام والاتقان في الشاهد  
يدل على ثبوت العلم للفاعل وقد وجد في أفعال الباري فدل على ثبوت العلم لله تعالى وقالوا في الججمع  
بالشرط كل فاعل بالاختيار فله علم بما يقصد الى ايقاعه والبارى تعالى فاعل بالاختيار فله علم قالت  
المعتزلة شرط الججمع بين الشاهد والغائب مساواة الحكمين والعلم الذي تدعونه غائبا يخالف العلم  
شاهدا فان العلم في الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلومين وفي الغائب قديم واحد يتعلق بما لانهاية له واذا  
اختلفا في الحقيقة لم يصح قياس أحدهما على الآخر وأجاب الاشعرية بأن الججمع بينهما من جهة  
عامة وهي العملية والعالمية قالوا ولو منع ذلك من اعتبار أحدهما بالآخر انزع الججمع بينهما في الشرط  
وقد أثبت أن الباري تعالى حي لانه عالم قياسا على الشاهد قالوا اذا اعلنا هذه الصفات في الشاهد  
لجوازها والجائز مفتقر في وجوده الى مقتضى وصفات الباري تعالى واجبة والواجب يستغنى بنفسه  
عن المقتضى ولهذا لما كان وجود الجواهر والاعراض من الممكنات افتقرت الى المؤثر ولما كان وجوده  
تعالى واجبا استغنى عن المؤثر وأجاب الاشعرية باننا لانعني بالتعليل التأثير والاقادة ليلزم ما ذكرتم وانما  
نعني به ترتب أحد الامرين على الآخر وتلازمهما نفيا وانسابا فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت  
الآخر ونفيه على نفيه واذا صح منكم اثبات الشرط باللازم على أحد الطرفين فلان يلزم الججمع باللازم  
من الطرفين بطريق الاولى والله أعلم \* استطراد \* ذكر النسبي في الاعتماد ان المماثلة عند الفلاسفة  
والباطنية تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية فلا يوصف الباري عندهم بكونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا  
على الحقيقة لا تصاف الخلق بها وهو باطل لانها لو ثبتت به لتمثلت المتضادات اذ السواد والبياض  
شتركان في اللونية والعرضية والحادث وعند المعتزلة تثبت المماثلة بالاشتراك في أخص الاوصاف اذ  
لتمماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في اللونية والعرضية والحادث لانها أوصاف عامة فلما  
جاء الاشتراك في السوادين تثبت المماثلة لانه أخص الاوصاف وهذا لان المماثلة انما تقع بمقتضى  
الخالفه والسواد يخالف البياض لكونه سوادا لا لكونه لونا وعرضا وحادثا دل انه انما يمثل السواد  
لكونه سوادا فلو كان الباري متصفا بالعلم لثبت التماثل اذ العلم يمثل العلم لكونه علما لا لكونه كذا

فكذا هذا وهو فاسد لان المحدث يخالف القديم بصفة الحدوث وينبغي أن تثبت المماثلة بين كل مشتركين في صفة الحدوث فتكون المتضادات كلها متماثلة لا اشتراكها في صفة الحدوث ولان القدرة على حمل من تساوى القدرة التي يحمل بها غيره مائة من في أخص أوصافها ولا تماثلها وعندنا هي تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا تثبت المماثلة لان المثلين اللذين يسد أحدهما مسد الآخر وينوب منابه ان كان من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه وان كان من بعض الوجوه فهما متماثلان من ذلك الوجه ولكن اذا استويا من ذلك الوجه اذ لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه ولا سد مسده فالخصل انه يجوز أن يكون الشيء مماثلا لشيء من وجه مخالف من وجه فان أحدا من أهل اللغة لا يمنع من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة ولو اشتركا في الفقه والكلام ولكن لا ينوب أحدهما مناب صاحبه ولا يسد مسده بمنع من أن يقول انه مثل له في كذا تحقيقه ان المماثلة جنس يشتمل على أنواعه وهي المشابهة والمضاهاة والمساكلة والمساواة والاطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز فان الآدمي يقال له حيوان وكذا الفرس وغيره ثم قد يختص شيان بشيوع المساواة بينهما وهي الاشتراك في القدر مع عدم المساكلة والمضاهاة والمشاكلة وكذا كل نوع من سائر أنواعه وعند عدم الأنواع الاخر تثبت المخالفة من ذلك الوجه ومع ذلك لا يمنع أهل اللغة من اطلاق لفظ المماثلة لثبوت ما ثبت من هذه الأنواع مع أن علمنا عرض محدث جائز الوجود ومستحيل البقاء غير شامل على المعلومات أجمع وهو ضروري وأستدلالي وعلمه تعالى أني واجب الوجود شامل على المعلومات أجمع ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا استدلالى وكذا حياتنا وقدرتنا وسائر الصفات فاذا للمماثلة بين علمه تعالى وعلم الخلق وكذا في سائر الصفات ولان القول بعالم لا علم له وقادر لا قدر له كالقول بتحرك لا حركة له وأسود لا سواد وهو تناقض ظاهر فان قيل هذه الصفات لو كانت ثابتة لسكانت باقية ولو كانت باقية فلما أن تكون باقية بالبقاء أو ببقاء فان كانت باقية ببقاء ففيه قيام الصفة بالصفة وقد أنكرتم علينا مسألة بقاء الاعراض وادعيتهم استحالة بقاء وان كانت باقية بالبقاء فلم لا يجوز أن تكون الذات قادرا بالقدرة عالما بالعلم قاننا صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فيكون علمه علم الذات ببقاء لنفسه فتكون الذات بالعلم عالما والعلم بنفسه باقيا وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء لنفسه أيضا فيكون الله تعالى به باقيا وهو بنفسه أيضا باق ولا يقال ان البقاء اذا جعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه لانه يؤدي الى القول بحصول الباقيين ببقاء واحد وهو محال كحصول أسودين بسواد واحد لانا نقول بان حصول باقين ببقاء واحد انما يستحيل اذا لم يكن أحد الباقيين بقاء لنفسه ثم يقوم بالباقي الآخر كان كل منهما باقيا ولم يستحل ذلك فان قيل لو كانت له هذه الصفات لسكانت أزلية اذ القول بحدوث الصفات للقديم محال ولسكانت أغيارا للذات والقول بوجود الاغيار في الازل مناف للتوحيد قلنا الصفات ليست بأغيار للذات لان أحد الغيرين ههما اللذان يمكن وجود أحدهما بدون الآخر فلم يوجد للمغايرة ضرورة وهذا لان ذات الله تعالى لا تتصور بدون علمه وكذا علمه لا يتصور بدون ذاته لما أن ذاته أزلي وكذا صفاته والعدم على الازل محال وهذا كالأحد الذي من العشرة لا يكون عين العشرة ولا غير العشرة لاستحالة بقاء الواحد الذي من العشرة بدون العشرة أو بقاءها بدونها اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده واعتراضوا على حد الغسيرين بأن التغاير بين الجوهر والاعراض ثابت ولا يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لاستحالة خلق الجوهر من الاعراض واستحالة وجود الاعراض بدون الجوهر والجواب ان كل جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض معين بل العرض بعدم استحالة بقاءه ويبقى الجوهر وكان كل جوهر في نفسه غير كل عرض لو وجوده الجزء

وما قالوا لو كانت لله صفات لسكانت قديمت والقول بالقدماء محال لان القديم هو الله تعالى والقول بالقدماء قول بالآلهة لانا نقول بلى اذا كان قديم من القدماء قائما بذاته موصوفا بصفات الالهية ونحن لا نقول به بل نقول ان الله تعالى قديم بصفاته والقديم القائم بالذات واحد وله صفات الكمال وكل صفة قائمة بذات الله تعالى وهي قدمة بمعنى ان ليس لوجودها ابتداء فيكون وصفا قديما والله أعلم **\* (تكميل)** به يحسن ختم الباب اعلم ان المعاني والصفات الكمالية تارة تؤخذ من حيث اضافتها الى الحق وتارة من حيث اضافتها للمخلوق ومن المعلوم ان الشيء يتغير بتغير المضاف اليه لكن تغاير الاضافة ليس بتغاير حقيقي الا انه كما ثبت ان لا مشاركة على الحقيقة بين الممكن والواجب فلا بد ان تكون المغايرة على الحقيقة ويكون ماثبت للواجب من ذلك غير ثابت للممكن على الحقيقة وليس بالتحقيق المشاركة الا في الاسماء وليس ثم اتحاد بالانواع ولا بالجنس والالزام تركيب الواجب واتحاد الملزومات مع تنهاى اللزائم وذلك محال فاذا علم الله وقدرته واداته وسمعه وبصره وحياته وكلامه وكذا جميع صفاته لا تشترك مع صفات الخلق الا في الاسماء فقط ولا مشاركة في الحقيقة لا من حيث الشخص ولا من حيث النوع ولا من حيث الجنس ثم ان هذه الاسماء المشتركة التي أطلقت تارة على ما للحق من الصفات وتارة على ما للمعادنات من ذلك قد ترد النظر هل ذلك الاطلاق بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو بالتشابه أعنى الحقيقة والمجاز ثم اشتهر ذلك حتى تنوسبت العلاقة وعلى الثالث فهل الاصل الحقيقي فيها للمعنى القديم أو للمعنى الحادث أما المتكلمون ونحو القائلون بالاحوال فقد ذهبوا الى الاشتراك المعنوي ولذلك تراهم يعترضون على من حذر العلم مثلا بعد لا يجمع القديم والحادث كفى الارشاد ومسئلة وقوع الاشتراك في أصول ابن الحاجب توضح لك ذلك ولكن ذلك عندهم انما هو في غير صفات المعاني التي أثبتنا السمع وانما الكلام الآن في معنى الوجود على القول بزيادته والحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وما أشبه ذلك فهذه الالفاظ اذا أطلقت على القديم والحادث فهي عندهم مشتركة بالاشتراك المعنوي وليس أحد المعنيين أصلا لا تسخر بل كل منهما أصل واستعمال اللفظ فيهما حقيقة على طريقة استعمال المتواطئ في آحاد مصدوقاته ولكن دعوى الاشتراك المعنوي قد بان بما ذكرناه بطلانه فلم يبق الا الاشتراك اللفظي وهو احتمال راجح كما قرر في الاصول فاطلاق لفظ العلم وكذا غيره من بقية الصفات على المعنى القديم حقيقة وحيث أطلقت على المعاني الحادثة انما هو بالشبه لكن يحصل الاعتبار فهذا أصل عظيم يشرف بك على كيفية استعمال الالفاظ في المعاني القديمة والحادثة حتى لا يقف بك الوهم مع المعاني الحادثة عند ما تسمع استعمال اللفظ في معنى قديم وقد اشتهر عندك استعماله في الحادثة حتى تعتقد في الواجب ما لا يليق بجلاله أو يثبت له لازم ذهني لذلك المعنى الحادث وتجعل المعنى الحادث أصلا وذلك المعنى اللازم الثابت في القديم فرعا فيكون اطلاق اللفظ في الحادث حقيقة وفي ذلك الفرع اللازم مجازا وهذا وان كان صحيحا في الجملة لكن فيه عكس الحقائق بل اذا سمعته وقد ثبت عندك تنزيه الواجب عن النقائص والحوادث ولا بد أن يثبت عندك اذ هو أصل دينك وعرفت ان ذلك اللفظ حيث أطلق على المعنى الالهى واستعمل فيه فقد استعمل في معناه الاصلى فخذ ذلك المعنى مجردا عن جميع اللواحق المادية والاحوال الخلقية بحيث يكون ذلك المعنى الهياكلا طغرت بعبارة محصلة يمكنك الافصاح بها عن ذلك المعنى المجرد الالهى فذلك والا فسلم الامر للعالم به واعتقد ان ذلك المعنى الذي لا يمكنك التعبير عنه هو الاصل للموضوع له ذلك اللفظ فاعرف ذلك والله أعلم **\* (الركن الثالث)**

**\* (الركن الثالث العلم**  
بأفعال الله تعالى ومداره  
على عشرة أصول)

**(العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول)** اعلم أن الصفات ضربان صفات الذات وصفات الفعل والفرق بينهما ان كل ما وصف الله به تعالى ولا يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الذات كالقدرة والعلم والعزة والعظمة وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالأفة والرجة والسخط

والغضب والفرق بين الصفة والاسم ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات والاسم عبارة عن الذات وقد اختلف فيها فقال الاشعرى صفات الذات كالحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة قديمة قائمة بذاته وصفات الفعل حادث غير قائمة بذاته وفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجواز الساب وعدمه الا أنه لا يستلزم سلبه نقيضه ووافق الما تريدى الا في صفات الافعال فانها عنده قديمة قائمة بالذات وعليه تنفرع مسألة التكوين والخلف بينهما لفظي كما سبق في الخطبة فلنقدم قبل الخوض في هذا الركن في تحقيق هذه المسئلة فانها من أعظم المسائل المختلف فيها وان كان المصنف لا يرى ذلك ولنورد سياق ابن الهمام في مسأله ممز وجابشرحه لابن أبي شريف على وجه الاختصار ثم نورد كلام امامنا الاعظم في الفقه الاكبر بالاجمال ثم نشرحه ونذكر ما يتعاق به تفصيلا قال ابن الهمام مانصه والاشارة في صفات الافعال التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحي والمميت والمراد بها صفات تدل على تأثير ولها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء اشارتها والكل يحتمل اسم التكوين أى رجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين وهو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ماوراء النهر منهم من ان كل صفة حقيقية أزلية فان في هذا تكديرا للقدماء جدا فادعى المتأخرون منهم من عهد الامام أبي منصور الما تريدى انها أى تلك الصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات زائدة على الصفات المتقدمة أى المعقود لها الاصول السابقة وليس في كلام أي حنيفة وأصحابه المتقدمين نص يوجب ذلك سوى ما أخذوه المتأخرون من قول الامام كان تعالى ما لا يقبل أن يخلق رازقا قبل أن يرزق وذكره واليه وجوها في الاستدلال منها وهو عدمهم في اثبات هذا المدعى ان البارئ تعالى مكوّن الاشياء أى موجد ها ومنشئها اجماعا وهو أى كونه تعالى مكوّن الاشياء بدون صفة التكوين التي المكوّنات آثاره يحصل عن تعلّقها بمحال ضرورة استحالة وجود الازد بدون الصفة التي به يحصل الازد لا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لا متناهية قيام الحوادث بذاته تعالى والاشاعة يقولون ليست صفة التكوين على تفصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلّقها بتعلق خاص بالخلق هو القدرة باعتبار تعلّقها بالخلق والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلّقها بايصال الرزق وما ذكره في معناه لا ينفى هذا ولا يوجب كونها صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة ولا يلزم في دليل لهم ذلك بل في كلام أبي حنيفة نفسه ما يفيد ان ذلك على ما فهمم الاشاعة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوى في عقيدته مانصه وكما كان تعالى لصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارئ له معنى الربوبية ولا ربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه يحى الموتى استحق هذا الاسم قبل احياهم استحق اسم الخالق قبل انشاءهم ذلك بأنه على كل شئ قد بره فقوله ذلك بأنه على كل شئ قد بر تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد ان معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته فاسم الخالق ولا مخلوق في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا ما يقوله الاشاعة والله الموفق قال ابن أبي شريف اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرزاق ونحوه وأما في قول أبي حنيفة كان خالقا قبل أن يخلق وراقا قبل أن يرزق فن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه ووقع في البحر للزر كشي اطلاق الخالق والرزاق ونحوهما في حق تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفة الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادث وفيه بحث لان قوله وان قلنا الخ من منع عند الاشعرية القائلين بحديث صفات الافعال انما يلائم كلام الما تريدى القائلين بقدمها فان قيل لو كان مجازا لصح نفيه وقولنا ليس خالق في الازل أمر مستبعد قلنا استبعدناه والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل هو من جهة السرعة أديا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى اوجد

المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل هذا آخر كلامه ولنورد ما وعدناه من  
 سيات عبارة الامام الاعظم في الفقه الاكبر من املاء أبي مطيع البلخي مانصه فالفعلية التخليق والانشاء  
 والابداع والصنع وغير ذلك والله تعالى لم يزل خالقاً بتخليقه وابتدع خلقه في الازل وفاعلاً بفعله والفعل  
 صفة في الازل فكان الله خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق وفعلاً بصفته في الازل والفاعل هو الله  
 وفعل الله غير مخلوق والمفعول مخلوق اه اعلم ان الصفات الفعلية هي التي تنشئ الافعال كالتخليق أي  
 التكوين المخصوص بايجاد الاشياء على تقدير واستواء وابداعها من غير أصل ولا احتذاء بالمعنى الاول  
 قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وبالمعنى الثاني قوله خلق السموات والارض واشاره على الخلق  
 لاظهره في ذلك وشيوع استعمال الخلق بمعنى المخلوق والانشاء أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء  
 وترتيبه وعليه قوله تعالى هو الذي انشأكم والابداع أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء بغير آلة  
 ولا مادة ولا زمان ولا مكان وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض أي مبدعها والصنع أي  
 التكوين المخصوص بايجاد الشيء على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شيء  
 وغير ذلك من الاحياء والامانة والترزيق والتصوير والاعادة ونحوها مما ورد في النصوص وفيه اشارات  
 \* الاولى ان صفة الفعل حقيقية وليست عبارة عن تعلق القدرة والارادة واليه أشار بقوله فيما بعد  
 والفعل صفة في الازل \* الثانية ان صفات الافعال من التخليق والانشاء والابداع وغير ذلك راجعة الى  
 صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل والتكوين العام بمعنى مبدأ الافاضة التي هي اخراج المعدوم من عدم  
 الى الوجود لصفات متعددة كما ذهب اليه البعض ولا عين الافاضة كما ظن واليه أشار فيما بعد بقوله  
 والفعل صفة في الازل فان عدم كون الاخراج صفة أزلية حقيقية من مسلمات العقول ولذا قال الامام  
 الماتريدي اذا أطلق الوصف لله تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل فيوصف  
 بمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كما في البرهان الساطع وقال الرستغفني في الارشاد طريق التكوين  
 وطريق الصفات والافعال الواقعة بالصفات تتراخي عن الصفات كالقدرة والكلام وفي التعديل لصدر  
 الشريعة صفات الافعال ليست نفس الافعال بل منشؤها فالصفات قديمة والافعال حادثة وهو مختار عبد  
 الله بن سعيد القطان في الرحمة والكرم والرضا فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتخيص والارشاد  
 وان تسامحوا في تعريف التكوين باخراج المعدوم من عدم الى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات الى  
 جوانب التعريفات فقد ذهبوا على المراد في المقام من مبدأ الاخراج المذكور بيان القيام بذاته تعالى  
 كسائر صفاته سيما الكلام \* الثالثة الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق للمخلوق متمسكين بأن  
 التخليق لو كان غير المخلوق فان كان قديماً يلزم قدم العالم وان كان حادثاً افتقر الى خلق آخر وتسلسل  
 \* الرابعة الرد على من أرجع الصفات الفعلية الى الاعتبارية كالاشاعرة الذاهبين الى أن التكوين  
 وسائر صفات الافعال ليست صفات حقيقية بل هو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول  
 وليس مغايراً للمفعول في الخارج فالتكوين بمعنى التكوين متمسكين بان مبدأ الاخراج من عدم الى  
 الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بارادته فان القدرة صفة تؤخر على  
 وفق الارادة أي انما تؤخر في الفعل ويجب صدور الامر عند انضمام الارادة وأما بالنظر الى نفسه هو عدم  
 اقترانها بالارادة المربحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الا باثر التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع  
 المقدورات وأشار الامام الى الجواب عما تسلك به المخالفون بوجهين \* الاول ما أشار اليه بقوله والله تعالى  
 لم يزل خالقاً أي متصفاً بكونه هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير بتخليقه أي بسبب قيام التخليق الذي  
 هو مبدؤه بذاته تعالى في الازل لان الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم لمبدئه من الامور الثابتة بالاتفاق  
 وهو غير القدرة فان التخليق يتوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغيران واليه أشار



بقوله والتخليق أى مبدا الابداع في الخاريج صفة في الازل أى صفة مستقلة مغامرة للقدرة كما هو المتبادر فأشار إلى أنه لو لم يكن متصفا به في الازل لمعنى قائم بذاته تعالى قبس وجود الخلق كدال الوصف به واتصف بوجود الخلق صارت الصفة حادثا له بالخلق فكان القول بتعريفه عنها في الازل وحدوثها بعد ذلك المتبادر فولا بقيام النقص والحاجة الى ما يتحقق بذلك والقديم يتعالى عن ذلك وفيه اشارات \* الاولى ان ذلك المبدأ المدلول هو المعنى الذى تجسده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره و يرتبط بالمفعول ويؤثر في ايجاده بالفعل في الوقت المراد واليه أشار بقوله والتخليق صفة في الازل بل هذا المعنى بعم الموجب أيضا لصلاحية التأثير الرجعة الى القدرة كما ظن لان تعلقها على وجه صحة التأثير في الابداع والترك دون التأثير بالفعل \* الثانية ان ذلك المدلول بالمشتقات يرجع الى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين واليه أشار بقوله وفاعلا أى متصفا بفعله أى بسبب قيام الفعل بمعنى مبدا الابداع بذاته كدال عليه قوله تعالى فعال لما يريد فان اطلاق الفعل على نفس الصفة شائع بينهم فالفعل حقيقة عرفية فيمليه الفعل كمال التكوين حقيقة فيمليه التكوين وقد بينه بقوله والفعل صفة في الازل فأشار الى اختلاف أسمائه باختلاف التعلقات فمن حيث التعلق بحصول المخلوقات تخليق وبحصول الارزاق ترزيق الى غير ذلك من الصفات واختاره جمهور الماتريديين لدلالة المشتقات فيها على أصل الفعل العام للمتعلاقات دون سائر الصفات \* الثالثة الجواب بمنع ارجاعه الى تعلق القدرة المقارنة للإرادة حيث وصف به في الازل وقد بدت تعلق الإرادة ودل على الابداع في الوقت المراد فهو غير تعلق القدرة المقارنة بالإرادة اذ لا تعلق بالفعل في الازل وقد وصف به نفسه وغير القدرة لان تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالابداع البتة في الوقت المراد وانما عبر عنه بالتكوين أخذ من قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون واليه أشار بقوله وفاعلا بفعله والفعل صفة في الازل وبيانه انه تعالى وصف ذاته بأنه فعال لما يريد وعبر عن تكوينه الاشياء بأن يقول له كن وهو مجاز عن سرعة الابداع عند الجمهور من ادال على ايجاده تعالى الاشياء وتكوينه عند تعلق ارادته بلا تراخ ولا تعذر وليس معنى تعلق القدرة المقارنة بالإرادة لانه تعلق على الإرادة أى تعلقها المدلول بقوله تعالى لما يريد وقوله اذا أراد شيئا فدل على انه غيره لان المعلق غير المعلق عليه بالضرورة ودل على الوجود والتأثير في الاول ورتب عليه الوجود المدلول عليه بقوله فيكون في الثاني فدل على انه غير تعلق القدرة لان تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود ودل الوصف بالمشتق على قيام أمر حقيقي بالموصوف فثبت قيام أمر لازم لمبدئه وكونه صفة له أزلية والامر يرجع لتعلق القدرة المقارنة بالإرادة اذ لا تعلق بالفعل في الازل ولانه ابطال لدلالة تلك المشتقات بالكلية وفي المعارف شرح الصحائف فان قلت لم لا يكفي القدرة والإرادة في وجود الاشياء فما الحاجة الى صفة أخرى قلت لاخطاء ان القدرة والإرادة بدون التأثير لا يكفيان في وجود الاثر والتأثير بصفة التكوين واعتراض الفخر الرازي بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أى جاز أن تتعلق بالتأثير وجاز أن لا تتعلق وصفة التخليق ان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب بلزم أن يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال والجواب ان تأثير صفة الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق والا يلزم العجز وأما تعلقها باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز لانه متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك اذ تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فلها في جهتان جهة الإيجاب وجهة الجواز ولا يلزم من ايجابه كون الله تعالى موجبا لما علمت ولان جهة جوازه غير جهة جوازها فظهر لك أن ارجاع التكوين الى تعلق القدرة والإرادة تحكم وتناقض والثاني ما أشار اليه بقوله فكان الله خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق أى خالق المخلوقات ورزقها في الوقت الذى تعلق به تلك الصفة وليست هى القدرة لانه كان قادرا على خلق السموات والارض في هذا العالم لكنه ما خلقها

فالقُدرة حاصلة دون التخليقي فهما متغايران واليه أشار بقوله وفعله أى مبدؤه صفة أى القائمة به تعالى فى الازل أى ان صفة الفعل لو لم تكن مستقلة بل واجعة الى تعلق القدرة والارادة وعين المسكون فى التحقق لزم اخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدأ والخلو عن صفة كمال ثم قال والفاعل أى المسكون للموجودات هو الله الواجب المتعال المتصف بصفات الكمال فلم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقية له لزم خلوه عن صفة كمال واخلاء المشتق الدال عليه واستغناء الحوادث المحال فالمراد بالفاعل من شأنه أن يوجد الشيء البتة فى وقت أراد أن يوجد فيه دون من صدر منه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه لان الكسب أيضا يوصف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السنة ثم أشار الى مغايرته للمسكون بقوله وفعل الله أى مبدأ فعله المدلول بالمشتقات غير مخلوق لما يلزمه ما ذكر من المحالات دون نفس الفعل والتأثير لانه ليس متعلق الخلق والايجاد فى الخارج فلا يفيد نفسه بل لا يصح نفيه أيضا إشارة الى أن التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير والاخراج من العدم الى الوجود بل مبدأ التأثير فى ذلك وليس نفس المسكون فى التحقق والتعقل الى ان صفة التخليق غير المخلوق لانا نقول وجه هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعمل وجوده بتخليقه اياه فلو كان التخليق غير المخلوق لسكان قولنا وجد لان الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل كما فى شرح الصحائف والى ان ايجاد المسكونات بتكوينه ليس على الايجاب بالذات لقدرته على الترك كما مر فى التعديل أن المراد بايجاد الشيء البتة انه لا يتردد فى ان الفاعل يفعل مع قدرته على الترك فتميز عن القدرة اذ هي لا توجب الجزم تميزا لا يلزم منه الايجاب بالذات لتوسط الفعل الاختيارى وهو الايجاد وقت كذا واليه أشار بقوله والمفعول مخلوق أى محدث مسبوق بالعدم فهو مغاير لفعله وتكوينه فى التعقل والتحقق وصادر عنه تعالى بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق واذا أحطت بجميع ما ذكرناه وتأملت حق التأمل عرفت اندفاع وجوه من الاشكالات الواردة على القائلين بتقديم صفة التكوين من ذلك ما قبل نقول لهم ان عنيتم مؤثرية المقدور فهى صفة نسبية والنسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المسكون حدوث التكوين وان عنيتم به صفة مؤثرة فى صحة وجود الاثر فهى عين القدرة وان عنيتم به أمرا ثالثا فبينوه الثانى ما قبل انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى ولا خفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وانه لو كان أزليا لزم أزلية المسكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم أطبقوا على اثبات أزليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المسكون وسكتوا عما هو أصل الباب أعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها بأحد طرفي الفعل والترك واقتراضها بارادته واعتبر بذلك شيخنا ابن الهمام فقال فى مسابرة ما قال مما تقدم ذكره آنفا فى أول الكلام مع ان تعليقه بقول أبي جعفر الطحاوى فى عقيدته من قوله ذلك بانه على كل شيء قدر وانه بيان لتمام قدرته فیر جمع صفة التكوين الى القدرة مفهوم وهو لا يعارض المنطوق المعلوم كما أشار اليه ملاعلى فى شرح الفقه الاكبر وسبقه الامام أبو شجاع الناصرى الثالث ما قبل ان الاستدلال بالآية لا يطابق المرام لانه حينئذ يعود الى صفة الكلام ويثبت صفة أخرى وان دلالة الاشتقاق فى الصفات الحقيقة كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التأثير والاستيجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يقتصر الا الى صفة القدرة والارادة الرابع ما قبل ان القدرة لا تأثير لها فى كون المقدور فى نفسه يمكن الوجود لان الامكان للممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة فى وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور وحال ارادة ايجاد الخامس ما قبل ان التمدح بذلك كالتمديد بقوله تعالى يسبحه ما فى السموات والارض وقوله وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله

أى معبود ولا شك أن ذلك الفعل إنما يكون فيما لا يزال لافي الأزل والأخبار عن الشيء في الأزل لا يقتضي ثبوته فيه كذلك الأرض والسماء نعم هو في الأزل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لماله من صفات الكمال وإن النقص إنما هو فيما يصح اتصافه به في الأزل ولا ننسى أن التكوين والابتعاد بالفعل كذلك نعم هو في الأزل قادر عليه السادس ما قيل إنما ثبت بالدليل أن مبدأ التأثير بالنسبة إلى مقدور الواجب نفس القدرة والإرادة وبالنسبة إلى صفات ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الدوات فلا يكون التكوين صفة أخرى السابغ ما قيل إن أريد بجدا الاشتقاق المعنى المصدري فسلم أن ثبوت المشتق للشيء لا يتصور بدون المبدأ لكنه ليس بتحقيق وإن أريد به الصلة الحقيقية فممنوع وكون المعنى المصدري مستلزما لذلك إنما هو في الشاهد وليس الأمر كذلك في الغائب وأنه منقوض بمثل الواجب والموجود وإن أريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد وقد عرفت أن القول بأنه تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجابه وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمر محققا مغايرا للمفعول في الخارج ليس تحقيقا في المقام بل غاية تصحيح للقول بنسبة التكوين للمكون وتقريره إلى الأفهام كذا صرح به شارح التعديل في شرحه والله أعلم (الأصل الأول العلم بأن) الله تعالى لا خالق سواء (كل حادث في العالم) جوهر أو عرض على اختلاف أنواعه كحركة شعرة وإن دقت ودخل فيها كل قدرة لسلك حيوان عاقل أو غيره وكل فعل اضطراري كحركة المرتعش وحركة العروق الضارب بالبدن وأختباري كأفعال الحيوانات المقصودة لهم (فهو فعله وخلقه واختراعه) وأبداعه وأنشأه (لا خالق له سواء ولا يحدث له إلا به خلق الخلق وصنعهم) يضم الصاد المهملة وسكون النون وفخ العين معطوف على ما قبله أى وخلق صنعهم وفي نسخة وصنعهم وفيه الإشارة إلى الحديث الذي أخرجه الحاكم والبيهقي من حديث حذيفة رضي الله عنه رفعه إن الله صانع كل صانع وصنعه وأنه بفتح الصاد والنون على أنه فعل ماضٍ معطوف على خلق وهو أيضا صحيح ولكن الأولى أوفق والخلق والصنع والأنشاء والأبداع والاختراع والفعل قيل مترادفات والحق أنها متغايران وقد سبقت الإشارة إليه (وأوجد قدرتهم وحركتهم) والمراد بها ما يعي الحركة الإيتية وغيرها (فجميع أفعال عبيده) إذا (مخلوقة له ومتعلقة بقدرته) وهذا ما اتفق عليه السلف قبل ظهور البدع وقال المعتزلة المحدثون مخترعون أفعالهم بقدرتهم وخالقوها والله تعالى غير موصوف بالافتداع على أفعال العباد وقد ألزمهم المصنف بدلائل عقلية وعقلية وقدم النقيلية لشرفها واليه أشار بقوله (تصد يقاله) أى للمطلوب السابق الذي هو الخالق الله ولا خالق سواء وإن الحوادث كلها بقدرته (في قوله تعالى) ذلكم الله ربكم لا اله الا هو (خالق كل شيء) ووجه الدلالة أن الآية خرجت بخارج المدح فلا يصح أن يكون المخلوق بعض الأشياء اذ لو كان المخلوق بعض الأشياء كما يزعم الخصم لما كانت مدحا إذ عنده كثير من الحيوانات يخلق البعض فلا يكون ثم اختصاص فلا مدح فيتعين الجميع وإذا تعين الجميع بطل أن يكون خلقا لغير الله تعالى وذلك هو المطلوب ومثل ذلك قوله تعالى أم جعلوا الله شركاء خلقوا تخفة فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ووجه الدلالة كما قبلها مع ما فيها من زيادة الإنكار من مطابقتها على عين دعوى المخالف إذ هو يقول يخلق تخلق على تقدير أن العبد يخلق أفعاله ولوعنيا في قول المصنف هذه الآية لم يبعد ومثل ذلك أيضا قوله تعالى أفن يخلق كن لا يخلق تمدح بالخلق فلو شاركه غيره في الخلق لم يتم التمدح وقال على وجه الإنكار هل من خالق غير الله وقال في الشئاع على نفسه ألا اله الا خلق والامر وقال تعالى خلق كل شيء فقدره تقدر هذه الآيات كلها شاهدة لما استدلل به المصنف على تحقيق المطلوب (وفي قوله) تعالى (والله خلقكم وما تعملون) حكايته عن قول إبراهيم عليه السلام لهم

(الأصل الأول) العلم بأن  
كل حادث في العالم فهو فعله  
وخلقه واختراعه لا خالق له  
سواء ولا يحدث له إلا به  
خلق الخلق وصنعهم  
وأوجد قدرتهم وحركتهم  
فجميع أفعال عبيده مخلوقة  
له ومتعلقة بقدرته تصديقا  
له في قوله تعالى الله خالق كل  
شيء وفي قوله تعالى والله  
خلقكم وما تعملون

حين كانوا ينجسوا الاجار بأيديهم ثم يعبدونها ووجه الدلالة فيها اما على أن ماصدرية أى موصولا  
حرفيا لا يحتاج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف فلو جعلت موصولا اسميا فظاهر للنمرج  
بان العمل وهو الفعل مخلوق والمعنى والله خلقكم وخلق علمكم واليه ذهب سيبويه واعتزمت المعتزلة  
بان معنى الآية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينجسونه بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم  
وخلق ذلك النجس والمصدرية تما في هذا الانكار اذا طباق بين انكار عبادة ما ينجسونه وبين خلق علمهم  
وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطابق مع المصدرية اذا المعنى عليها أن يعبدون منحو تاصبرونه  
بعملكم صنما والحال أن الله خلقكم وخلق علمكم الذى يصبره النجس صنفافقد ظهر الطابق وكذا  
على أن تكون ماموصولة والتقدير أى معمولكم فان نزاع الخصم انما هو فى الآتى التى هى الحركات  
والسككات المعمولات لافى التأثير المتعلق بها اذ هو نسبة اعتبارية وقال السعد فى شرح العقائد قوله تعالى  
واته خلقكم وما تعملون أى عملكم على أن ماصدرية لثلا يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على  
أن ماموصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ولا يعبدون منحو تافعل المعنى المصدرى  
الذى هو الابداد والابقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الابداد والابقاع أعنى ما يشاهد من  
الحركات والسككات مثلا ولذلول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون  
ما مصدرية اه وقال ابن الهمام أولفظ ماموصول اسمى يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذى  
تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمى من أدوات العموم فيشمل ما فى الآية نفس  
الاجار المنجسة والافعال وأعنى بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وأهل العربية يقولون المصدر المفعول  
المطلق لانه هو الفعل بالحقيقة لانه الذى هو جده الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر  
لان الامر الاعتبارى لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب احراء الآية على عمومها للاجبار المنجسة  
والافعال قال ابن ابي شريف والتحقيق أن عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى  
الموصولة وصلتها كذلك فمال الفعل فيها واحد لان التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه  
أو الشئ الذى تعملونه ودعوى عموم الآية للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى  
ايجادهم ذواتها انما هى معمول فيها النجس والتصور وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل علت  
الجحر صنما مجاز والمعنى الحقيقى هو انه حوله بالنجس والتصور الى صورة الصنم فلا يتأفى شمول ما للاعيان  
بناء على انها موصول اسمى الاعلى القول باستعمال اللفظ فى حقيقة ومجازه اه وبهذا وبما تقدم  
للسعد تعلم ما وقع فى بعض الحواشى من أن المعتزلة أعربوا ما من قوله تعالى وما تعملون موصولة فوصلا  
الى غرضهم من وقوعها على الاصنام المعبودة وليست من عملهم فيتوصلون الى خروج أعمالهم من خلق  
الله تعالى والحق انها مصدرية فاذلك كان الجهل باللسان العربى أصلا من أصول الكفر اذ لولا هو  
من هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم قبحهم الله تعالى اه ذلول عن النكتة التى بينها السعد وألم  
عليها ابن ابي شريف ثم تأمل فى قوله فاذلك كان الجهل باللسان العربى الخ وفى مرجع الضمير قوله  
اذ لولا هو فى هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فان الظاهر انه ذلول ثان كما يعلم من حواشى شرح  
العقائد على ان مالو كانت موصولة كما يقول به المعتزلة لم يكن فى ذلك حجة علينا فان معمول التى هى  
الاعيان ليست محل النزاع بيننا وبينهم تكسب السرر بالنسبة الى النجار وحيث كان كذلك فلا حجة  
لهم علينا بهذه الآية اذ ليس فيها ما يصرح بالحصر على أن بعضهم قال ان ذلك الجسم بدون عمل  
العباد لا يكون معمولاً والله تعالى أثبت الخلق للمعمول فدل أن العمل الذى صار به الجسم المخلوق  
معمولا كان مخلوقا حتى جعل المعمول مخلوقا اه ولا يخلو عن تأمل ذل الغنىمى فى حواشى أم البراهين  
ولا حجة لنا عليهم بها أيضا بناء على أن ماصدرية اذ هى كما تحتمل المصدرية تحتمل أن تكون موصولة

في اللسان العربي كما ذهب اليه الانخفش في الآلية ونحوها من كل فعل متعدد اتصل به ما والدليل اذا  
 طرقة الاحتمال سقط به الاستدلال ونحو صافي مسائل الدين فان المطلوب فيها غالبه اليقين اه فدعوى  
 أن القول بكونها موصولة جهل باللسان العربي فتأمل ثم قال المصنف (وفي قوله) تعالى (وأسرارهم  
 أواجهروا به انه عليهم بذات الصدور) أي بالضمائر قبل أن يعبر عنها سرا أو جهرا (ألا يعلم من  
 خلق) ألا يعلم السر والجله من أوجد الأشياء حسبما قدرته حكمته (وهو اللطيف الخبير) المتوصل  
 علمه الى ما ظهر من خلقه وما بطن ووجه الدلالة فيها انه (أمر العباد بالتخزي في أقوالهم وأسرارهم  
 وضمائرهم) بفتح الهمزة جمع ضمير كشرى واشراف وانما اختاره على الضمائر ليكون مع ما قبله  
 نسقا واحدا (لعله بموارد أفعالهم) كلها (واستدل على العلم بالخلق) في قوله ألا يعلم من خلق فظهر انها  
 خرجت من جرح التمدح والثناء ومن السنة الصحيحة ما يصح أن يكون دليلا على هذا المطلب في الصحيحين  
 حديث الامان الطويل وفيه وان تؤمن بالقدر خبره وشراء حله ومرو وفي صحيح مسلم ولا تقتل في شيء  
 أصابك لو كان كذا فان لو تفتح باب الشيطان ولكن قد قدر الله وما شاء فعل وفي حديث جابر ان القلوب  
 بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء وأشار الى السبابة والوسطى يحركها وهذا هو متمسك  
 الحديث وأما الصوفي يقول اذا قيل بما عرفت الله فيقول بنقض العزائم ويقول كيف يكون لغبر الله  
 فعل وهو معه بعموم التكوين وما يبدو فيه من التعديل والتسكين وهو معكم أينما كنتم أي تكون  
 كونكم الشامل لذواتكم وأعراضكم وأفعالكم من حركاتكم وسكناتكم قل ان صلاتي ونسبي ومحبي  
 ونسائي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين وأما الدليل العقلي فهو انه لو كان  
 فعل العبد واقعا بقدرته لكان عالما به ضرورة انه مختار والاختيار فرع العلم والتالي باطل لما يجده كل  
 عاقل من عدم علمه حالة قطعه لاسافة معينة بالاجزاء والاحيان والحركات التي بين المبدأ والمنتهى وكذا  
 الالة التي يتألف منها وكذا حالة نطقة بالحروف يجد كل عاقل من نفسه عدم العلم بالاعضاء التي هي  
 آلتها والمحال التي فيها مواقعها وعدم العلم بهياتها وأوضاعها وكل ذلك ظاهر وأيضا لو كان فعل العبد  
 بقدرته لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين وهو الاستغناء  
 وعدم الاستغناء أما الملازمة فلان فعل العبد ممكن وكل ممكن واقع بقدرته الله تعالى ضرورة ان الامكان  
 هو المحوج للسبب المعين لان غير المعين لا يتحقق له والامكان معقول واحد في جميع الممكنات فيلزم افتقار  
 جميع الممكنات الى ذلك السبب المعين والالزام الترتيبي بالمرجح ولا جاز أن يكون ذلك السبب ممكلا والالزام  
 التسلسل فيكون واجب الوجود هو صانع العالم فيكون جميع الممكنات واقعة بقدرته فلو كان فعل  
 العبد واقعا بقدرته لزم المحال المذكور وهو المطلوب وأيضا لو جاز أن يكون فعل العبد واقعا بقدرته  
 لجاز أن يكون الجوهر وسائر الاعراض بقدرته والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلان  
 المحوج لفعل العبد الى سببه هو الامكان والحدوث وكل منهما حقيقة واحدة في جميع الممكنات  
 واستدل المصنف على اثبات هذا المطالب من العقلية بدليل آخر فقال (وكيف لا يكون) الباري تعالى  
 (خالقا لفعل العبد) وموجدا له (وقدرته) تعالى (تامة) صالحة لخلق كل حادث (لاقصور فيها) ولا لاله  
 عن شيء منه لان مقتضى اللقادرية هو الذات لو جوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمحقق للمقدورية  
 هو الاسكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الكائنات في  
 اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها والالزام التحكم واليه  
 أشار المصنف بقوله (وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات مماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها  
 الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها) فوجب اضافة الحوادث كلها اليه  
 سبحانه بالخلق قال ابن أبي شريف وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه أهل الحق من ان المعدوم ليس

وفي قوله تعالى وأسرارهم  
 قولكم أواجهروا به انه عليهم  
 بذات الصدور ألا يعلم من  
 خلق وهو اللطيف الخبير أمر  
 العباد بالتخزي في أقوالهم  
 وأفعالهم وأسرارهم  
 وضمائرهم لعله بموارد  
 أفعالهم واستدل على العلم  
 بالخلق وكيف لا يكون  
 خالقا لفعل العبد  
 وقدرته تامة لاقصور فيها  
 وهي متعلقة بحركة أبدان  
 العباد والحركات مماثلة  
 وتعلق القدرة بها لذاتها  
 فما الذي يقصر تعلقها عن  
 بعض الحركات دون البعض  
 مع تماثلها

أو كيف يكون الحيوان  
مستبدا بالاختراع  
ويصدر من العنكبوت  
والنحل وسائر الحيوانات  
من لطائف الصناعات  
ما يتخير فيه عقول ذوي  
الالباب فكيف انفردت هي  
باختراعهادون رب الارباب  
وهي غير عالمة بتفصيل  
ما يصدر منها من الاكتساب  
هيئات هيئات ذلت  
المخلوقات وتفرد بالملك  
والملكوت جبار الارض  
والسموات \* (الاصل  
الثاني) \* أن انفراد الله  
سبحانه باختراع حركات  
العباد لا يخبر جهاه عن  
كونهم مقدورة للعباد على  
سبيل الاكتساب بل الله  
تعالى خلق القدرة  
والمقدور جميعا وخلق  
الاختيار والمختار جميعا  
فأما القدرة فوصف للعبد  
وخلق للسرب سبحانه  
وليس بكسب له وأما  
الحركة فخلق للرب تعالى  
ووصف للعبد وكسب  
له فانها اختقت مقدورة  
بقدره هي وصفه وكانت  
الحركة

بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى  
المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لامادة له ولا صورة خلافا للحكماء والالم  
يتمتع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدور يتسه تعالى كما يقوله الخصم اذا المعتزلي يقول جاز أن  
يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز أن تستبد  
المادة بحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على  
السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يتخلو عن ضعف لا بد له على أمر مختلف فيه يمنع الخصم قواه  
بدليل آخر وقر به الى الافهام في أفعال غير العقلاء وحاصل ما أشار اليه هو ان العبد لو كان خالقا لفعله  
لكان محيطا بتفاصيله وهو لا يحيط بمعظم تفاصيل فعله ولا يتصور القصد الى إيجاد الفعل مع الجهل به  
فقال (أو كيف يكون الحيوان مستبدا) أي مستقلا (بالاختراع) والابداع من غير مثال سابق  
(ويصدر من العنكبوت) الحيوان المعروف (والنحل) هو ذباب العسل (وسائر الحيوانات) أي  
مساعدة هما (من لطائف الصناعات) وغرائب الاشكال (ما يتخير فيه عقول ذوي الاباب) فن  
نسيج العنكبوت الذي يصل الى حد لا يتبين شيء من الخطوط الواهية التي تركب منها من بناء النحل الشمع  
على الشكل المسدس الذي لا خلأ في بيوته ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولا فاولا الى أن تمتلئ البيوت ثم  
تختتم بالشمع على وجه يعمرها في غاية من اللطاف (فكيف انفردت هي باختراعهها) على هذا  
الشكل الغريب (دون رب الارباب جبار جلاله وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر منها) ومنها (من  
الاكتساب هيئات هيئات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والمملكة) أي العالم السفلي والعلوي (جبار الارض  
والسموات) وفي بعض النسخ جبار السموات فدل ذلك على ان ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية  
من الاتقان وحسن الترتيب واقع منه سبحانه وصادره عنه دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم  
بتفاصيل ما يصدر عنها وقد فرض الشيخ أبو الحسن الاشعري الدليل عليهم في أفعال الساهي والغافل فانها  
عندهم محض فعله مع سهوه وغفلته ولو جاز وقوع الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الافعال على  
علم الفاعل فان قالوا هذا الدليل له يدل على امتناع الفعل من العبد وغايته لو سلم لكم أن يدل على انه ليس  
فاعلا له وأنتم تدعون الامتناع فلو قدر ان صادقا أنبأ شخصاً بتفاصيل فعله للزم على موجب قولكم أن يصح  
كونه خالقاً قلنا الغرض من هذا الدليل ابطال ما صرتم اليه من ان الواقع من العبد محض فعله وأنتم  
لا تقولون به واذا حاولنا الدليل على امتناع احداث العبد لفعل ما استدللنا به ومقدرة الله تعالى وارادته  
وعلمه فان نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فان الفعل الممكن انما اقتصر الى القادر من حيث امكانه  
وحدوثه فلو تخصصت صفاته تعالى ببعض الممكنات للزم اتصافه بنقيض تلك الصفات من الجهل والعجز  
وذلك نقص والنقص مستحيل عليه ولا تقتضي تخصيصها مخصوصا وتعلق المخصص بذات واجب الوجود  
وصفاته وذلك محال واذا ثبت عموم صفاته فلأراد الله تعالى إيجاد حادث وأراد العبد خلافه ونفذ مراد العبد  
دون مراد الله تعالى لزم المحال المفروض في اثبات الهين والله أعلم (الاصل الثاني ان انفراد الله سبحانه  
باختراع حركات العباد) جمع العبد والمراد به هنا كل حادث وقع في محل قدرته فعل اختياري من انس أو  
جن أو ملك (لا يخبر جهاه عن كونهم مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خالق القدرة  
والمقدور) أي من قامت به القدرة لا يجاده (جميعا وخلق الاختيار والمختار) هو من قام به وصف الاختيار  
(فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليس بكسب له) وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف  
للعبد وكسب له) أي كما انها وصف للعبد ومخلوقة للرب تعالى لها أيضا نسبة الى قدرة العبد كسباً بمعنى  
انها مكسوبة له (فانها) أي تلك الحركة (اختقت مقدورة بقدره هي وصفه) كذا في النسخ وفي بعضها  
هي صفة وفي أخرى وهي صفة بزيادة الواو (وكانت الحركة نسبة) وفي بعض النسخ فكانت وفي أخرى

فكانت للحركة (نسبة الى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى) وفي بعض النسخ فيسمى (باعتبار تلك النسبة كسبا) اعلم أن هذا الأصل معهود على بيان كسب العبد وقد ضرب به المثل حتى قالوا أدق من كسب الاشعري وقد قال بعض من عاب الكلام كما نقله ابن القيم وغيره بحالات الكلام ثلاثة ططرة النظام وأحوال أبي هاشم وكسب الاشعري أي يقول قدرة ولا أثر لها وذلك عين العجز وان كان هذا الكلام وأمثاله من سوء التعبير حيث عد معتقدا أهل السفة والجماعة مع بحالات المعتزلة ومذهب أهل الحق لا جبر ولا اعتزال كما يشير اليه المصنف وقد اضطرر المحققون في تجرير الواسطة التي عسر التعبير عنها والخفية بسمونها الاختيار والصحيح ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعري أثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن والماتريدي أثر لفظ الاختيار لما فيه من اشعار قدرة العبد كما تقدم والفرق بين الكسب والخلق ان الكسب أمر لا يستقل به الكاسب والخلق أمر يستقل به الخالق وقبل ما وقع بالآلة فهو كسب وما وقع بالآلة فهو خلق ثم ما أوجده الله سبحانه من غير اقتران قدرة العبد وارادته يكون صفة له ولا يكون فعلا له وما أوجده مقارنا لإيجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلا وكسبا فالجبرية أنكره وأن يكون للعبد قدرة البتة والمثبتون لهذا المعنى الذي سموه قدرة تختلف فيه فقال الاشعري انها تتعلق ولا تؤثر فان الفعل واقع عنده بمحض قدرة الله تعالى ولا يتصور وقوع مقدور بين قادرين فالتفرقة عنده بين الحركتين الى أن احدها واقعة على وفق قصده واختياره والأخرى غير واقعة كذلك الى اعتقاد تيسير بعض الافعال عادة فسمى أحد القسمين مقدورا فهو متعلق التكليف والثاني غير مقدور والتكليف بمثله يكون من تكليف المحال وهو يقول بجوازه وتعدد النقل عنه في وقوعه والى هذا القول مال أهل الحديث والصوفية ويقولون ان للعبد قدرة تتعلق بالفعل يخلقها الله عند خلق الفعل من غير تأثير لها فيه وانما التأثير للباري جل وعز ويعرف هذا بالجبر المتوسط واختاره امام الحرمين في الارشاد ومنهم من قال انها تؤثر وتختلف في جهة التأثير فزعم القاضي أبو بكر الباقلاني انها تؤثر في أخص وصف الفعل فان الحركة من حيث كونها تنقسم الى صلاة وغضب وسرقة وغير ذلك وهذه الوجوه منسوبة الى العبد كسبا وأصل الفعل منسوب الى الله تعالى إيجادا وابداء واختاره الشهرستاني والى ذلك ذهب أبو اسحق الإسفراييني لأنه ينفي الاحوال ويقول ان أخص وصف الشيء وجهه واعتباري الفعل ولامام الحرمين مذهب يزيد على المذهبين جميعا يدنو كل الدنوي من الاعتزال وليس هو فانه قال في الرسالة النظامية وهي آخر مؤلفاته ان القدرة الحادثة تؤثر في أصل إيجاد الفعل كما قاله المعتزلة لأنه قال ان العبد انما يقع ما يوقعه على اقدار قدرها الله تعالى وقال ان هذا المذهب هو الجامع لحسان المذاهب فان القدرة اذا لم تؤثر من وجه البتة لم يحسن التكليف ولا تخصيص فعل بشواب ولا عقاب كما ذهب اليه المعتزلة وفي اثبات ذلك ما يدل لهذا وحيث قال ان العبد لا يقع الاماقدرة الله الخ لم يلزمه ما لزم المعتزلة من مخالفة الاجماع وهو ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد مال الى هذا المصنف وقال الامام أبو منصور الماتريدي أصل الفعل بقدرة الله تعالى والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور مشايخ الماتريدي في التوضيح ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين فلا خلق ولا تكوين الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة متاعل وجسه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن بل انما تختلف بقدرة النسب والاضافات فقط كتحسين أحد المتساويين وترجيحه وفي التلويح انه اختيار الباقلاني ثم ان المصنف لاحظ ان مذهب اليه شيخه في الرسالة النظامية وصار اليه في آخر عمره لا ينجيه من الجبر فان العبد اذا كان لا يقع الاماخصه الله وقدره يوقعه فعند ذلك لا يتأتى منه الفعل بدون ذلك واذا أراد الله ذلك فلا يتأتى منه الترك المنة فالجبر لازم له فأشار الى الرد بقوله (وكيف يكون جبرا محضا وهو) أي العبد العاقل (يدرك التفرقة) الضرورية بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) له وهي الاختيارية

نسبة الى صفة أخرى تسمى  
قدرة فتسمى باعتبار تلك  
النسبة كسبا وكيف  
تكون جبرا محضا وهو  
بالضرورة يدرك التفرقة  
بين الحركة المقدورة

وبين (الرعدة الضرورية) التي تصدر بدون اختيار كحركة اليد من المرتعش وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب قال ابن التلمساني والحق ان الانسان كيجد من نفسه تأتيا لبعض الافعال زائدا على سلامة البنية يجده من نفسه انه لا يستقل بدون اعانة الله تعالى كما قال تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفي صحة الحق لا يخيّر القزويني العاقل يفرق بين الحركة الاضطرابية والاختيارية فلا يخلو اما ان ترجع التفرقة الى نفس الحركة أو الى غير هاتين أن ترجع التفرقة الى نفسهما لا نفرض الكلام فيما اذا كانت الحركات في صوب واحد فتعين أن يكون مرجعها معنى زائدا ثم ذلك المعنى لا يخلو اما أن يكون سلامة البنية أو غير هاتين أن يكون سلامة البنية لان العاقل يفرق بين أن يحرك يده وبين أن يحرك يد غيره فتعين أن يكون معنى زائدا عليها ثم ذلك المعنى لا يخلو اما أن يكون ارادة أو قدرة محال أن يكون ارادة لان حركة النائم مكتسبة وليست مرادة له فتعين أن ترجع التفرقة الى القدرة الى حد ها اه وقرره ابن التلمساني بوجه آخر فقال التفرقة لا ترجع الى ذات الحركة فانها من حيث انها تفرغ واشغال لا تختلف ولا الى ذات المتحرك فانها في حال دخوله بنفسه وحال سجنه لا تختلف وكذلك تحريك الغير ليداه السليمة فتعين أن ترجع التفرقة الى أمر زائد وذلك الزائد يمنع رده الى السلامة ونفي الآفة فانه مدرك بالحس والعدم لا يحس ويدرك بالضرورة ان لذلك المعنى نسبة الى الحركة وليس بمقارنة للحركة كمقارنة كون اليد للحرارة اه والحاصل ان ما ذهب اليه أهل الحق لا يلزم الجبر المحض كإلزام الخصم اد كانت الحركة المذكورة متعلق بقدرة العبد داخله في اختياره وهذا يتعلق هو المسمى عندهم بالكسب ومعنى الجبر المحض ان لا تأثير لقدرة العبد أصلا في ايجاد الافعال ولما ثبت من مذهب أهل السنة ان الله تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال والقدرة ليس خاصيتها من بين الصفات الا ايجاد المقدور لانها صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد والنصوص التي تقدمت من القرآن عامة تشمل أفعال العباد فيكونون مستقلين بايجاد أفعالههم بقدرهم الحادثة بخلق الله تعالى اياها باختياره تعالى كما هو مذهب المعتزلة أو بطريق الايجاب بالذات كما هو مذهب الفلاسفة والا كان جبرا محضاً فأشار المصنف الى الرد عليهم بقوله (أو كيف يكون) الفعل (خلقاً للعبد) اختياراً أو إيجاباً (وهو) أي العبد (لا يجهل) علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة واعداها) ومع كونه منبع النقصان وغير ذلك وما ذكرنا من استحالة اجتماع مؤثرين على اثر واحد فالجواب عنه ان دخول مقدور تحت قدرتين احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب جائز وانما المحال اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد (واذا بطل الطرفان) اثبات الاضطراب واثبات الاختيار (لم يبق الا الاقتصاد) وهي الحالة الوسطى (في الاعتقاد) لا جبر محض ولا اعتزال وفي شرح الصحائف وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر وهو أقرب الى الحق اه واليه أشار الامام في الفقه الاكبر وجب جميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها أي بتأثير اختيارهم في الاتصاف فانه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار والمداخلية في ايجاد فان الخلق أمر اضافي يجب أن يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجوب المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور واختلاف الإضافات مبني على الكسب لا على الخلق كما في التوضيح وفي التلويح ان المحققين من أهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات أمر بين الأمرين وهو ان المؤثر في فعل العبد أي أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً وكان يقول بتأثير القدرتين قدرة الله في ايجاد وقدرة العبد في الكسب والاتصاف كما دل مجموع الكلام قولاً متوسطاً بما معناه مقتضى جميع الأدلة وأشار له المصنف بقوله (وهو) انهما مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وخلقاً (وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق به غير عنهما

والرعدة الضرورية أو  
كيف يكون خلقاً للعبد  
وهو لا يجهل علماً بتفاصيل  
أجزاء الحركات المكتسبة  
واعداها واذا بطل  
الطرفان لم يبق الا الاقتصاد  
في الاعتقاد وهو انهما  
مقدورة بقدرة الله تعالى  
اختراعاً وبقدرة العبد على  
وجه آخر من التعلق به غير

عنه



بالاكتساب) مما يظاهر الآلية لهما ما كسبت وعلمها ما اكتسبت (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع) الذي هو خاصيتها أي التأثير (فقط اذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلها) أي ولم يحصل الاختراع بها اذ ذلك (وهي عند الاختراع متعلقة به) أي بالعالم (نوعا آخر من التعلق) فبطل ان القدرة من حيث تعلقها مختصة بايجاد المقدور واليه أشار بقوله (فيه) أي بما تقدم ذكره (يظهر ان تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها) وهذا التعلق هو المسمى بالكسب أو رد عليه ابن الهمام فقال ولقائل أن يقول قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لاعلى وجه التأثير فيها وان التعلق لاعلى وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن مانهم من الكسب الامعنى التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس الا دخاله في الوجود وهو ايجادهم وقولكم ان القدرة الحادثة تتعلق بلاتأثير كتعلق القدرة القديمة في الازل ممنوع وتحقيق المقام أن نقول معنى ذلك التعلق الازلي للقدرة القديمة نسبة المعلوم الوقوع من مقدوراتها اليها بأنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده وذلك ان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشيء هو تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم فلم يكن تعلقها بالفعل الاعلى ما ذكرتم اما التأثير كما هو الظاهر أو تبيينوا تعلقها بالفعل معنى محصلا ينظر فيه ليقبل أو يرد ولو سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل على بلاتأثير فيه فالمتقضى لوجوب تخصيص تلك النصوص باخراج أفعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولزومه مبنى على تقدير أن لا أثر في الفعل لقدرة المكلف بالامر والنهي ولا يدفع هذا لزوم تعلق بلاتأثير فيه لبسنا للزوم على نفى اثر القدرة الحادثة وأجاب عنه تلميذه ابن أبي شريف بقوله ولك أن تقول ان قوله ان الكسب لا يفهم منه الامعنى التحصيل معه بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى وذلك لا ينافى كوننا لانهم بحسب اللغة من معنى الكسب الا التحصيل ثم لك أن تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضى تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبي لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية ثم قال واعلم ان الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما في شرح المتقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بأنها صفة يتخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات ونقل فيه أيضا انها عند جهوز أهل السنة شرط لوجود الفعل يعنى انها شرط عادى يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر وهذا يظهر ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصدا مصمما طاعة أو معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لما منع هو تعلق قدرة الله التي لا يقاومها شئ بايجاد ذلك الفعل فان قيل ان القدرة عندكم مقارنة للفعل لا قبله فكيف يتصور تعلق العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلنا لما طردت العادة الالهية بتخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصده الفعل سواء كان ذلك كمالا للنفس أو غير كمال كان وجودها مع المباشرة مخقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصع تعلقها بالفعل المباشر بأن يقصد قصد مصمما لتحقيق وجودها مع الشروع فيه اذا تقرر ذلك ذلك ظهر ان تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وبه يتضح فهم كسب الاشعرى وبالله التوفيق (تنبيه) قال العلامة أبو سالم العياشى في رحلته في ترجمة شيخه الامام العارف ملا ابراهيم الكوراني وتبديده مقروا أنه عليه حين مجاورته بالدينسة على ساكنها فضل الصلاة والسلام مانصه وقرأت عليه رسالة كتبها برسمي

بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلها وهي عند الاختراع متعلقة به نوعا آخر من التعلق فيه يظهر ان تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها

في المسئلة التي ألفت فيها شيخنا صفي الدين القشاشي وبالغ في إيضاحها وتعددت تأليفه فيها وهي مسألة كسب العبد ونسبة فعل العبد إليه وإلى قدرة الرب فقد انتصر الشيخ في ذلك للقول المنسوب لأمام الحرمين وتأولها على ما لا ينافي مذاهب أهل الحق وتشهد له بصائر أهل الكشف وتعضده شواهد الآيات ومعاني الأخبار الصحيحة وما فعل رضي الله عنه من تأويلها وتبيين معناها على حسب ما ظهر وان كان فيه غموض على أفهام كثير من الناس أولى بما فعله كثير من المشايخ بطلانها والتشريع على الإمام وعلى من نسبها إليه وأنكروا وجودها في كتبه وذلك قصور منهم فانها قوله صححت عن الإمام في رسالته النظامية التي هي من آخر مؤلفاته ولذلك لم يتردد المتقدمون بنسبتها إليه لاحاطتهم بأخبار الإمام ومطالعتهم لكتبه ولمالم تشتهر هذه المسئلة لتأخرها كاشتهار الارشاد وغيره لم تبلغ الى بعض المتأخرين فانكروا وجود القولة المشهورة في شئ من كتب الإمام وطعن انهم مشتتة عليه أو صدرت منه في مجلس المناظرة على وجه المعارضة أو ارضاء العنان الى غير ذلك مما لا يعد مذهباً لقائله وقد بالغ شيخنا في إيضاحها والاستشهاد في رسائله الثلاث وكذلك تلميذه السابق ذكره بالغ في بيانها وكشفها ومع ذلك لم تحصل عن غموض ولم تتضح كل الوضوح ولا غرو اذ هي من معضلات المسائل التي حارت فيها أفكار المتقدمين ولم تحصل على طائل في تحقيق معناها آراء المتأخرين فقضارى أمرهم فيها اعتقاد انفراد الرب تعالى بالخلق والاختراع واعتقاد ان للعبد في أفعاله الاختيارية كسبابه صح نسبة الأفعال إليه وبه ثبت التكليف وعليه ترتب الثواب والعقاب وهذا معتقد جميع أهل السنة وهو الحق الذي لا يحيص عنه ولكنه اذا ضيقوا في تحقيق معنى هذا الاكتساب وتبينه تبانيت آراؤهم بين ما نل الى ما يقرب من الجبر وما نل الى ما يقرب من التدر وأهل السنة لا يقولون بواحد منهما فقد قال السعد في شرح العقائد بعد ما ذكر كلاماً في معنى الكسب مانصه وهذا القدر من المعنى ضروري اذ لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار فاذا علم أن قول أهل السنة قد عجزوا عن تحقيق معناه مع تظاهرهم وتظاهر معتقداتهم على نفي الجبر والاستقلال فلا ينبغي المبادأة الى التشنيع والانكار على من أحدث قولاً في المسئلة بفهم آناه الله تعالى اياه أو انتصر الى قول من الأقوال القولة فيها لاهل السنة بدلائل يبينها الحق له وبصيرة انوارها الهداية الالهية مادام لم ينقض بصحة أحد القولين المتفق على بطلانها عند أهل الحق وهما الجبر والاستقلال لان ذلك هو المعيار الصادق فساداً العبد يعتقد في المسئلة معتقداً ليس بجبر ولا استقلال فهو على الجادة وان عجز عن تحقيقه اذ لا نكاف بأدراك الكنه في كثير من المسائل الاعتقادية وانما المكاف به فيها هو اعتقاد الثبوت والوجود فقط وهذه المسئلة أعنى مسألة الكسب ليست من المسائل التي يستحيل فيها ادراك الكنه حتى نحكم بتضليل من ادعى ادواك كنهه وحقيقته بل لغموضه وخفائه لم نكاف بمعرفة حقيقته بل باعتقاد ثبوته ووجوده وان للعبد كسبابه نبط التكليف يوجد بوجوده مع استحكال الشرائط ويتقن بانتفاؤه لان من لم يعتقد ذلك وقع لاحالة في أحد أمرين محالين وغاية ما نقول في الكسب هو صفة من صفات العبد يحس كل أحد بوجودها فيه وثبوتها في محله فيها يفرق بين أفعاله الاختيارية والضرورية ولكنه لا يدري حقيقتها ولا يحقق قبل التحقيق نسبة أفعاله اليها مع اعتقاد انفراد الله تعالى بخلق العبد وخلق أفعاله غير مقتصر الى معنى واعتقاد أن لكسب العبد دخلاً في وجود أفعاله على وجه لا يضابق فيه القدرة الالهية ولا راجحها ولا يعينها ولكن عجزنا عن ادراك ذلك على وجهه ومن آناه الله فهما وعلمنا ونورا فأدرك حقيقة ذلك كما يدرك العارفون بالله حقائق أشياء كثيرة من عالم الغيب والشهادة قد عجز عن ادراكها أكثر الخلق فلا ينبغي الاسراع الى الانكار عليه ولا التشنيع عليه اذ لم يدع محالاً فالاولى التسليم له سيما ان كان

من أئمة الهدى ورؤساء السنة كامام الحرمين أو ممن ظهرت ديانتهم وثبتت في علوم الشرع مشاركتهم ولم  
يؤم بدعوة ولم ينبذ بسوء اعتقاد كشيخنا الغوث صفي الدين القشاشي وإن كان لابد من التعقب والنقد  
والنظر في كلام من هذه صفته فلينظر بعين الانصاف وسداد الرأي إلى كلامه فإن فهمه الناظر حق  
الفهم يسره بالمعيار المتقدم من عرضه على آراء أهل الضلالة فإن وافق أحسد الجانبين الباطلين كل  
الموافقة حتى صار هو هو فهو جدير بأن يلغى ويترك وتوكل سريرة قائله إلى الله تعالى لاحتمال أن  
عبارة لم توف بما في ضميره لعلنا بأنه من أهل السنة وإن لم يوافق أحد الجانبين المحكوم ببطلانها  
الا أنه على خلاف ما كنا نعتقد نحن ونزوههم ونفهمهم من كلام الغير فلا ينبغي أن ننحسهم ببطلانه  
لأجل مخالفته لكلام الغير من الأئمة لأن الحق في المسئلة ليس منحصر في شيء بعينه يدركه كل أحد فيحتل  
إن هذا القائل قد عثر على الحق أو على جانب منه إذ ليس فيه أمانة الباطل ودليله وأما إن كان الناظر  
في كلام أحد من الأئمة المتقدم ذكرهم لم يفهمهم كل الفهم ولم يحط علما بخصائصه والتبست عليه  
المذاهب في تحقيق مقالته وهذا وصف غالب من ابتلى بالاعتراض على المشايخ فاجدر هذا بأن يسلك  
عن الخوض في ذلك لأن الحكم على الشيء بالصحة والفساد فرع تصوره وهذا لم يتصور شيئا من معتقد  
هذا الإمام حتى يحكم برده أو أمضائه فليحذر هذا المسكين معتقد نفسه على مذهب أهل السنة والحق  
وليحتمل قدر طاقته في تنزيهه من مذاهب أهل الباطل وفي موافقة أهل الحق قدر وسعه وليترك ما وراء  
ذلك لاهله فإن خاض فيه فقد عرض نفسه للاقبال له به وقد ابتلى أقوام من المترسمة من أهل عصرنا  
بالتشنيص على شيخنا صفي الدين وتبديعه وتضليله وقالوا إنه يقول بتأثير القدرة الحادثة ونظائر الشيخ  
السنوسي وغيره من المشايخ ورد عليهم فإذا طولوا بتحقيق ماردوه عليه عجزوا فإذا قيل لهم ماعنى  
التأثير الذى نسبة للقدرة الحادثة وما معنى التأثير الذى نفيتموه أنتم مع تسميتكم لها قدرة لم يأتوا من  
الجواب إلا بجمعة ليس لها طحين وهمهمة ليس معها تبين مع أن الشيخ رضى الله عنه مصرح بعدم  
تسميته وصف العبد قدرة الأعلى وجه مجاز إذا يعقل من معنى القدرة إذا أطلقت الا وصفه تأثير  
فإن سمينا وصف العبد الذى له نسبة في وجود الفعل جعلها الله قدرة مجازا فلنسم تلك النسبة التى  
جعلها الله فى وجود الفعل أيضا تأثيرا مجازا وإن قلنا لا تأثير لقدرة نعى حقيقة فلنقل لا قدرة له  
أيضا حقيقة وانما هى قدرة واحدة قديمة الهية ذات نسبتين نسبة وجودها وقيامها بذات المولى جل  
جلاله أزلا وأبدا فتنسب اليها الافعال حقيقة على جهة الخلق والاختراع والاستقلال بها على وفق  
الارادة القديمة ونسبة ظهورها فى محل العبد وتجليها فيه كاهو شأن سائر الصفات فى تجليها إذ قدرة العبد  
من قدرة سيده وحوله بحوله وقوته بقوته كما أفصح بذلك لاحول ولا قوة الا بالله الذى هو كنز من كنوز  
الجنة فتنسب اليها الافعال بهذا المعنى على جهة الكسب والاضافة وينسب الى ذلك الكسب تأثير  
يناسب على وجه المجاز لكونه محلا لظهور الاثر فإن المجاز عند العرب إذا تجاوزت حقيقة من الحقائق  
تجاوز فيها مع عوارضها المشخصة التى لا تثبت الحقيقة ولا توجد الا بها فإذا تجاوزت فى اطلاق السبع على  
المنية تجاوزت فى الحقيقة السبعية مع عوارضها وصفاتها التى لا تكمل السبعية الا بها مثل الاطفار والجرأة  
العظيمة والاعتدال بالقهر وجعلت تلك الاوصاف كلها مجازا للمنية كما كانت للسبع حقيقة والا لما  
صح التجوز فلو قيل مثلا المنية سبع لاناب لها ولا تظهر ولا جرأة ولا اعتدال لقبح ذلك كل القبح عند كل  
ذى ذوق سليم فكذلك يقال فى الكسب الذى هو وصف العبد مع القدرة فإن سمينا وصف العبد قدرة  
لكونه له نسبة جعلية فى وجود الفعل كما ان القدرة نسبة ذاتية فى ذلك فلنجعل لذلك الكسب الذى  
سميناه قدرة تأثيرا مجازيا يناسبه والباطل تسميته قدرة كما بطل تسمية المنية سبعاً من غير اثبات اوصاف  
السبع لها ولا لجل هذا مع تنزيهه اوصاف الحق تعالى أن ينسب شئ منها الى العبد تحاشي الاقدمون من

أهل السنة والسلف الصالح عن تسمية وصف العبد قدرة فلا تكاد تسمع في مؤلفاتهم الا الكسب حتى  
تجاسر على اطلاق القدرة المتأخرون ورواوا ان لافرق بينه وبين القدرة ولم يتجاسروا على اطلاق التأثير  
على نسبته الى الفاعل تباعدا عن قول القدرية بخلق العبد أفعاله فقالوا قدرة لا تأثير لها فأنبتوا العبد  
قدرة فرارا من قول الجبرية وقالوا لا تأثير لها فرارا من قول القدرية ولعمري انها عبارة حسنة في  
بادئ الرأي متوسطة بين قولي الافراط والتفريط وانها اذا حكت على معيار التحقيق وطول  
صاحبها كل المطالبسة أدت الى شئ لا يدرك له صاحبه ، معنى ولا يجد له مفهوم ما ثم قال ولقد تكلمت مع  
بعض من زعم انه ألف في الرد عليه فقلت لى انى حوت فى كلام هذا الرجل فيبينما أنا أقول هو قدرى  
محض لما يظهر من كلامه اذ رجعت رأي فيه الى انه جبرى محض فلا أدري من أى الجهتين هو وقد  
حوت فى أمره قلت شهدت له ورب الكعبة بالسنية وأنت لاتشعر لان أقوى دليل على كونه معتقد  
العبد موافقا للسنة فى هذه المسئلة كونه ليس مع أحد الجانبين ودليل كونه فى غاية النوسط الذى هو  
غاية التحقيق كذلك كلما اعتبرته مع أحد الطرفين ظننته أقرب اليه من الآخر قطب الرحي ومركزها  
في علامة توسطه انك كلما اعتبرته مع قطار من أقطارها ظننته أقرب اليه من الآخر وهكذا كلام هذا  
العارف اذا سمعت قوله لقدرة العبد تأثير قلت هذا قريب من مذهب القدرية واذا سمعت قوله انما  
هى قدرة واحدة ولا قدرة للعبد أصلا انما يظهر من أثر قدرة الحق في محله قلت هذا قريب من مذهب  
الجبرية وهذا لعمري غاية التحقيق بان علمه اه وقد أطل في حدها واقتصرت منه على قدر الحاجة وان  
كان كله حسنا \* (تكميل) \* فى بيان ابطال التولد قال ابن التلمسانى فى شرح جامع الادلة ولما زعمت المعتزلة  
أن العبد خالق لذاته ومستقل به وكان من حكم القدرة الحادثة ان لا تؤثر مباشرة الا فى محلها وقد نسبت  
الى العبد أفعال خارجة عن محل قدرته كالخرق والخرق والقطع وغير ذلك وترتب عليه المدح والذم  
والثواب والعقاب قالوا هو مقدور للعبد بواسطة القدرة على سببه وسموه متولدا للحركة الخاتم عند  
تحريرك الاصبع فالسبب والسبب مقدوران ، عالما بدهم الان أحدهما مباشر والآخر بالتوسط  
ثم عدد المتولدات أربعة أنواع المتفق عليه منها الوهى المولد للسلام والنظر المولد للعلم والتقريب  
على وجه مخصوص كتقريب الشمع من النار واختلغوا فى الرابع وهو الموجب لهوى الثقل هل هو  
الاعتماد أو الحركة فزعم أبوهاشم ان الموجب هو الاعتماد وزعم الجبائى ان الموجب هو الحركة وهذا  
المذهب هو عين مذهب أرباب الطبائع فان السبب عندهم يوجب أثره الا أن يمنع مانع والمعتزلة  
تزعم أن السبب المولد يقتضى أثره الا أن يمنع منه مانع ولم يعطوه حكم العلة العقلية فانه لا يصح تأخر  
مقتضاها عنها واذا ثبت أن الله خالق كل شئ بطل التولد فانهم انما أثبتوه من آثار القدرة الحادثة اما  
قادرية القديم سبحانه فنسبته الى جميع ما يحصل به انسية واحدة فانه تعالى لا يفعل الا خارج ذاته  
ونقل فى الشامل الاتفاق من المعتزلة على أن التولد عندهم فعل فاعل السبب ونوقش فى دعوى الاجماع  
فهم مع قول النظام ان من المولدات ما يضاف الى الله تعالى لعل انها فعله ولكنه خلق سببا وهى  
تقتضى لذاتها أثرا ونقل عن حفص الفرد منهم أن ما يقع مباين ما يحمل القدرة على قدر اختيار السبب  
فهو فعل الماعل السبب كالقطع والعضد وما لا يقف على قدر اختياره كاللهوى عند الدفع للمحجر فليس  
من فعله واختلغوا فى وقت تعاق القدرة بالمولد فذهب أكثرهم الى انه لا يزال مقدورا الى حين وقوع  
سببه فيجب حينئذ به وينقطع أثر القدرة عنه ومنهم من قال انما ينقطع أثر القدرة اذا وقع وأما وجود  
سببه فلا يمنع كونه مقدورا وانفق جمهورهم على أن الألوان والطعوم لا تقع مولدة وذهب ثمانية الى ان  
الحوادث التى سكموا بانها مولدة حادثة ولا فاعل لها ألبتة وهذا يقدر فى دلالة وجود الصانع وتلقوا  
على أن المولدات كلها خارجة عن محل القدرة الا النظر فانه يولد العلم بالذات وما تمسك به أهل السنة فى

ابطال التولد ان قالوا هذه الافعال المحكوم عليها بانها متولدة لا تتولد اما أن تكون مقدورة لغسل  
السبب أو غير مقدورة له والقسمان باطلان فالقول بالتولد باطل اما الحصر فضروري وأما ابطال انها  
مقدورة لفاعل السبب فلان الاثر عندهم واجب وجود سببه فلو كان مقدور اللزم وقوع أثر  
بين مؤثرين وانه محال وأما ان كان غير مقدور له فاما أن يكون لها فاعل غيره أولا الاول تسليم المسئلة  
والثاني يقدر في دلالة احتياج الصنع الى الصانع وبالله التوفيق (الاصل الثالث ان فعل العبد وان  
كان كسبا للعبد) باعتبار نسبتته اليه (فلا يخرج عن كونه مراد الله سبحانه) اتفق أهل السنة  
والجماعة على أن صانع العالم جل وعلا مرید لجميع الكائنات من خير وشر وایمان وكفر ضرورة انه  
جل وعلا فاعل للكل فيكون مریدا للكل ضرورة انه فاعل بالاختيار وأيضا فهو عالم بما لا يقع فلا  
يريد لان الارادة صفة توجب تخصيص الحوادث بحالة حدوثه عند تعلق القدرة فاعلم انه لا يقع  
محال أن يقع وان كانت احواله بالغير وكل ما هو محال أن يقع ولو بالغير لا تتعلق به ارادته اذ لو تعلقت  
ارادته به على ذلك التقدير لمكان متمنيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد زاد المصنف لذلك ايضا  
فقال (فلا يجري في الملك) أي العالم السفلي (والملكوت) أي العالم العلوي (طرفة عين ولا ذللة خاطر  
ولا لفتة ناظر) وبين الغلظة واللفتة جناس القلب (الابضاء الله وقدره) والقضاء عند الاشاعة  
يرجع الى الارادة والقدر الى الخلق كما في شرح المواظف وعند المانريدي هما غير الارادة والقضاء  
بمعنى الخلق والقدر بمعنى التقدير بخلاف الاشاعة وغير العلم خلافا للفلاسفة كما سيأتي (وبارادته  
ومشيئته) عطف تفسير الارادة فارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ثم بين تلك  
الحوادث التي تقع مرادة لله تعالى فقال (ومنه) تعالى (الشر والخير) هكذا في النسخ بتقديم الشر  
على الخير وفي بعضها بتقديم الخير وهو الفرق لما بعده من الفقر (والنفع والضرر) والخلو والممر  
(والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرک  
والایمان) وكل مما ذكر ضد لصاحبه (لارادة لقضائه) الذي قضاء وأراد (ولامعقب لحكمه) الذي  
أماضه ودبره (يضل من يشاء) أن يضل لاستجابته الضلال وصرف اختياره اليه (ويهدي من يشاء) أي  
يهديه لصرف اختياره الى الهداية وتسمية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه وضرره لئلا بالنسبة  
الى صدورهم عنه تخلق الشر ليس قبيلها اذ لا يوجب منه تعالى (لا يستل عما يفعل) في خلقه (وهم يستلون)  
عن أعمالهم معهورون تحت قبضة قدرته هذا مذهب أهل الحق وذهب المعتزلة الى أن الامر أنف  
وقضوا بأن الخير فاعلا وللشر فاعلا وقد قال ابن عمر انهم مجوس هذه الامة لذلك وقد صار والى أن كل  
مطوب فعله من واجب أو مندوب فهو مراد الله تعالى وقع أولم يقع وكل منهي عنه نهى تحريم أو  
تنزيه فهو مكروه وما ليس كذلك من أفعال العباد لا يوصف بأنه مراد لله تعالى ولا مكروه وقد تعلقوا  
في تمسكهم بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين قالوا ارادته ظلمهم لانفسهم ثم  
عقابهم عليه ظلم فهو منزعه عنه سبحانه وتمسكوا أيضا بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وقوله تعالى ولا  
يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا الفساد كائن والمحبة تلازم الارادة بل ليست  
غيرها فالفساد ليس بمراد وتمسكوا أيضا بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه  
أراد من السك العباد والطاعة لا المعصية وهذا بناء منهم على أن الامر والنهي يرجعان الى الارادة  
وعدم مغايرة أحدهما للآخر وقالوا ارادة القبيح قبيحة والامر بغير المراد والمرضى والمحبوب سفة  
وهو محال على الله تعالى وسيأتي الجواب عن كل ذلك ولنا في الاستدلال على أن ارادته تعالى متعلقة بكل  
كائن غير متعلقة بما ليس بكائن من جهة النقل ومن جهة العقل ثم شرع في الاحتجاج بالنقل وقرره بالايجاع  
ونصوص الكتاب فأشار الى الاول بقوله (ويدل عليه من النقل قول الامة قاطبة) سلمها وخلطها

\* (الاصل الثالث) \* ان  
فعل العبد وان كان كسبا  
للعبد فلا يخرج عن كونه  
مراد الله سبحانه فلا يجري  
في الملك والمملكة طرفه  
عين ولا لفتة خاطر ولا لفتة  
ناظر الابضاء الله وقدره  
وبارادته ومشيئته ومنه  
الشر والخير والنفع  
والضرر والاسلام والكفر  
والعرفان والنكر والفوز  
والخسران والغواية والرشد  
والطاعة والعصيان  
والشرک والایمان لاراد  
لقضائه ولامعقب لحكمه  
يضل من يشاء ويهدي من  
يشاء لا يستل عما يفعل  
وهم يستلون ويدل عليه من  
النقل قول الامة قاطبة

واجتماعهم على كلمة لا يجدها معترزا الى الاسلام قبل ظهور الاعتزال وبدعهم وهو قولهم (ما شاء الله) كان  
وما لم يشأ لم يكن) وهي تلزمها ثلاث قضايا باعتبار العكس نقيضا وتساويا والمعتزلي يقول ما شئت كان وما  
شاء الله لم يكن وهذه الكلمة دالة في عموم ارادته لسائر الكائنات (وقول الله عز وجل ان لو يشاء الله لهدى  
الناس جميعا) أي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كدليل عليه قوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله وهم  
قد شاؤوا المعاصي وفاقا فكانت مشيئة الله تعالى بهذا النص الثاني لان يشاؤا شيا الا ان يشاء الله سبحانه  
وفيه دليل على انه لا دخل لمشيئة العبد الا في الكسب وانما الاجساد بمشيئة الله وتقديره وكذلك قوله تعالى  
ولو شاء لهداكم اجمعين (وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة) وفيها دليل ظاهر على ان  
الامر غير الارادة وانه تعالى لم يرد الايمان من كل احد وان ما اراده يجب وقوعه كما في تفسير البيضاوي وقوله  
تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وفيه تصريح  
بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وفيه دليل على  
كمال قدرته ونفوذه مشيئته انه لو شاء لآمن من في الارض كلهم فلا يبقى فيها الا من مؤمن موحد ولكنه شاء  
ان يؤمن به من علم منه اختيار الايمان به وشاء ان لا يؤمن به من علم انه يختار الكفر ولا يؤمن به كما في  
التفسير وقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلهم الموق وحشرنا عليهم كل شي قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا  
ان يشاء الله وفيه دليل على ان الآيات وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان ومن علم الله منه اختيار  
الايمان شاء له ذلك ومن علم منه اختيار الكفر والاصرار عليه شاء له ذلك كما في التأويلات الماتريديّة  
وقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو دليل ظاهر على ان الهداية والاضلال بخلق الله تعالى  
وقوله تعالى وما يكون اننا ان نعوذ فيها الا ان يشاء الله ربنا وفيه دليل على ان الكفر بمشيئة الله تعالى كما في  
تفسير البيضاوي فقد خاف شعيب ان يكون سبق منه زلة أو تقصير يقع منه الاختيار لذلك فبشاء الله  
ذلك وان كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم كما في التفسير  
والتأويلات الماتريديّة وفيه أيضا دليل على ان الكفر ليس بحسنة ولا رضاه كما في الارشاد وقوله تعالى  
فانا قد فتنا قومك من بعدك أي عاملناهم معاملة المختبر ليطهر منهم بطلنا ما كان في علمنا وتقديرنا انهم  
يفعلونه وقوله تعالى فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة وقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء  
ويختار ما كان لهم الخيرة وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان أردت ان أنصح لكم ان كان الله يريد ان  
يغويكم وهو دليل على ان ارادة الله تعالى يصح تعلقها بالاغواء وان خلاف مراده محال كما في تفسير  
البيضاوي وقوله تعالى كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وفيه دليل على ان الاعمال بخلق الله تعالى  
وقضائه وقدره واليه أشير بصرف السوء عنه وانهم يوسف ليس بهم عزم بل هم خطرة ولا منع فيما  
يخطر بالقلب وهو قول الحسن فهذه الآيات مجموع ما تمسك به الاصحاب وفي شرح المقاصد والمعتزلة  
في تلك الآيات تأويلات فاسدة وتعسفات باردة تنجب منها الناظر ويحقق انهم محجوبون وبوصفها  
محقوقون وظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجري على ألسنتهم ان ما لم يشأ الله  
لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن أكثر الآيات محل المشيئة على مشيئة القدر والالقاء  
وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلامة معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد  
بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم من الزمان لما قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع  
قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة  
الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الآيات  
دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون ألبتة فقال ابنه أبو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم  
لوم يؤمنوا العذابا شديدا وهذا أيضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون على

ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن  
وقول الله عز وجل ان لو  
يشاء الله لهدى الناس  
جميعا وقوله تعالى ولو شئنا  
لا تبيننا كل نفس هداها

ان قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا آمل أن جهنم من الجنة والناس  
أجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم على جهنم ولا خفاء في  
ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم عندهم وبالله التوفيق ثم أشار المصنف  
الى الثاني وهو دليل العقل بقوله (ويدل عليه) أى على ما دعينا من تعلق الارادة بكل كائن (من جهة  
العقل) هو (ان المعادى والجرائم ان كان الله يكرها ولا يريدنا وانما هي جارية) وواقعة (على وفق  
ارادة العدم) الا كبر (ابليس لعنه الله مع انه عدو لله سبحانه) بنص الكتاب والسنة (والجارية على  
وفق ارادة العدم) المذكور كما لا يخفى (أكثر من الجارية على وفق ارادته) عز وجل من الطاعات  
الجارية على مراده عز وجل لزم رد ملك الجبار الى رتبة خسيصة (قلت شعري كيف يستجيز المسلم)  
العقل أى كيف يرى جائرا (ان يرد ملك الجبار) تعالى شأنه (ذى الجلال والاكرام) والعظمة والانعام  
(الى رتبة لوردت لها) أى الى تلك الرتبة (رباسة زعيم) أى كقيل (ضبعة) أى قرية (لاستسكف)  
ذلك الزعيم (منها) وفي بعض النسخ عنها وذلك (اذلو كان يستمر) أى يدوم معاردا (لعدو) ذلك (الزعيم  
في) محل ملكته وولايته أى تلك (القرية) وقوع مراده (أكثر مما يستقيم له) أى الزعيم  
(لاستسكف من زعامته) أى رياسته وكفاله بأمر أهل تلك القرية (وتبرأ عن ولايته) لها (والمعصية)  
كما لا يخفى (هى الغالبة على الخلق) والطاعات هى الاقل (وكل ذلك جار عند المبتدعة) أى المعتزلة ومن  
تبعهم من أهل الاهواء (على خلاف ارادة الحق) تعالى (وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب  
عن قول الظالمين علوا كبيرا) وحاصل هذا الجواب ان العقول قد قضت بان قصور الارادة وعدم نفوذ  
المشيئة من اصدق الآيات الدالة على سيماء النقص والاتصاف بالقصور والعجز ومن ترسم للملك ثم كان  
لا ينفذ مراده فى أهل ملكته عند ضعف المنة مضيا للفرصة فان كان ذلك يزي عن ترسم للملك فكيف  
يجوز فى صفة ملك الملوك ورب الارباب هكذا سياق امام الحرمين فى اللمع ويعنى من سياقه ان أكثر  
أفعال العباد واقعة على ما يدعو اليه الشيطان ويريد الطاعات التى يدعو اليها الله تعالى ويريدنا  
الاقل فاذا كان الاكثر واقعا على خلاف مراد الله تعالى اقتضى ذلك نقصا للملك وقصورا وعجزا وهذا  
هو المحجج به على الوجدانية وقد نقضه المعتزلة اذ قالوا ان الله تعالى يريد الايمان والطاعة ولا يقع مراده  
والعبيد يريدون الكفر والعصيان ويقع مرادهم (ثم مهم ما ظهر) لك وان تضع (أفعال العباد) بأسرها  
ادقها وجلها (مخلوقة لله تعالى) ومختارة له وان نسب بعضها الى العباد بطريق الكسب بالدلائل الواضحة  
السابقة (مع انها مرادة له) تعالى والسك منه وأما الجواب عما أورده متمسكاهم عن الآيات السابقة  
ذكرها فنقولهم ظلم العباد كائن منهم بلا شك فهو ليس مراد له بدليل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد  
والجواب عنه انه تعالى نفى ارادته ظلم العباد وهو لا يستلزم نفى ارادته ظلم العباد أنفسهم فليس المنفى فى  
الآية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كائن ومراد وأما عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله  
وانه لا يحب الفساد فهو انه لا تلازم بين لرضا والمحبة وبين الارادة كما دعوه اذ قد يريد الواحد منك ما يكره  
تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضا فالرضا ترك الاعتراض على الشيء لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة  
وهى لا يتبعها تبعة ومواخذة والارادة أعم فهى منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومواخذة وقرره  
ابن التلسانى على تسليم ان رضا ارادته وتخصيص لفظ عباده بالمؤمنين بالخاصين لعبادته وجعل الاضافة  
فيه للتشريف وأجيب عن قولهم ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمانع مسندا بان الظلم هو  
التصرف فى ملك الغير من غير رضا من المالك أماني ملك نفسه فلا واجب عن استدلالهم بقوله تعالى  
وما أخذت الجن والانس الا ليعبدون بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعده مرادا بل معنى الآية  
لأنهم بالعبادة ولئن سلم فلان سلم عموم الآية للقطع بخرج من مات على الصبا والجنون والعمام اذا

ويدل عليه من جهة العقل  
ان المعادى والجرائم ان  
كان الله يكرها ولا يريدنا  
وانما هي جارية على وفق  
ارادة العدم ابليس لعنه الله  
مع انه عدو لله سبحانه  
والجارية على وفق ارادة  
العدو أكثر من الجارية  
على وفق ارادته تعالى  
قلت شعري كيف يستجيز  
المسلم ان يرد ملك الجبار  
ذى الجلال والاكرام الى  
رتبة لوردت البهائم  
زعم ضبعة لاستسكف منها  
اذلو كان ما يستمر لعدو  
الزعيم فى القرية أكثر  
مما يستقيم له لاستسكف  
من زعامته وتبرأ عن ولايته  
والمعصية هى الغالبة على  
الخلق وكل ذلك جار عند  
المبتدعة على خلاف ارادة  
الحق تعالى وهذا غاية  
الضعف والعجز تعالى رب  
الارباب عن قول الظالمين  
علوا كبيرا ثم مهم ما ظهر أن  
أفعال العباد مخلوقة لله  
انها مرادة

دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجمل في بقية افراده فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مان على الكفر كما  
يدل عليه قوله تعالى واقد ذرنا لجهنم كثيرا من الجن والانس والتحقيق ان الحصر في الآية اضافي والمقصود  
به انه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد ان  
يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه فتأمل وربما احتجوا بقوله تعالى سيقول الذين اشركو الوشاء  
الله ما اشركا ولا آباؤنا الى قوله كذلك كذب الذين من قبلهم ووجه تمسكهم من الآية ان الله تعالى رد  
على الكفار قولهم لو شاء الله ما اشركا ولا آباؤنا يعني فقد وبخهم الله تعالى على هذا القول ولو كان حقا  
لما وبخهم عليه والجواب انما رد الله تعالى قولهم لانهم قالوا استهزاء بما طرق اسماعيلهم من حله الشريعة  
من تفويض الامور كلها لله تعالى ولم يقولوه عن عقد جازم والدليل قوله تعالى في آخر الآية ان تتبعون  
الا لظن وان انتم الا تخرسون فثبت انهم قالوا فلنا وخرصا لا عن عقد جازم ومما يتمسكون به قوله تعالى وما  
أصابك من سيئة فمن نفسك نسب الحسن الى الله تعالى والسبي الى فعل العبد والاشعرية تنسب الجميع  
الى الله تعالى وهو خلاف نص الآية والجواب ان هذه الآية غير مشعرة بحمل النزاع فان الآية التي  
أشعرت بها هي خلق الله تعالى النفع والضرر وليس من المتكسبات بل السك من عند الله كما دل عليه سياق  
الآية وسببها ان كفار قريش كانوا اذ اذروا وخصموا قالوا هذا من عند الله واذا رآوا جديا قالوا هذا بشؤم  
دعوة محمد فرد الله عليهم وقال قل كل من عند الله فالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ونظيره قوله  
في قوم موسى عليه السلام وان نصبهم سيئة نظير واموسى ومن معه الا انما طأثرهم عند الله ولكن أكثرهم  
لا يعلمون ومعنى قوله ما أصابك من حسنة فمن الله أى فبمحض فضل الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك أى  
بسبب جرمية اقترفتها جزاء وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وان الله لا يأمر  
بالفحشاء فقد أشار اليه المصنف في صورة سؤال وجواب يفهم منه المقصود قال (فان قيل كيف ينهى) الله  
(عما يريد يا مريدا) أى كيف يأمر أحد عبده بشئ ويريد منه خلافة فهو صريح بانه أمر الكفار  
بالايمان وأراد الكفر (قلنا الامر غير الارادة) وان لا تلازم بينهما كما لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين  
الارادة وهم قد بنوا مذهبهم على ان الامر والنهى يرجعان الى الارادة والحق مغارة أحدهما عن الآخر  
وان الله تعالى قد أمر العصاة والكفار بالايمان ولم يرد ايمانهم ومثار الغلط ان الارادة تطلق على الرضا  
والسخط وكل ما موربه فهو رضا الله تعالى بمعنى انه يشئ على فاعله ويمدحه ويشبهه ويريد به الزلفى  
والقربى وضده بخلاف ذلك ومعنى كراهيته له انه لا يشئ على فاعله بل يذمه ويريد عاقبه وهذا معنى قوله  
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وليس معناه ان الله تعالى لم يقدره عليهم ثم هم في هذا السؤال مقابلون  
بالعلم فاذا قالوا كيف أمر الله الكافر بالايمان ويريد منه الكفر قلنا كيف أمره بالايمان ويعلم منه  
الكفر فانه لا يذعن أبدا الدهر فكيف يستمر لهم كلامهم مع تسليم العلم وقد ضرب المصنف على اثبات هذا  
المدعى مثلا ليقر به الى الاذهان فقال (ولذلك اذا ضرب السيد عبده) ضربا مبرحا (فعاتبه السلطان  
عليه) أى على ضربه له وبكته وهدده بالقتل لمجاورته الخلد في ضرب العبد (فاعتذر) سيد العبد أى  
أقام لنفسه عذرا (بتمرد عبده عليه) أى انما ضربته لانه لم يعتل أمرى (فكذب السلطان) ولم يصدق  
(فأراد) السيد في هذه الحالة (اظهار حجة بان يأمر عبده) المذكور (بفعل) شئ ونهاية أمانيه  
ومراد ان (يخالفه بين يديه) ولا يعتل العبد ذلك ليقرر عذره (فقال له أسرج هذه الدابة) أى ضع عليها  
المرسج (بمشهد من السلطان) أى بحضوره (فهو يأمره عالا يريد امتثاله ولو لم يكن أمر الما كان عذره  
عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامتناله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال) فقد تحقق انفكاك  
الامر عن الارادة وبطل قولهم يستحيل ان يأمر أحد عبده بشئ ويريد خلافة فالعاصى واقعة بارادته  
ومشيئته لا بأمره ورضاه ومحبه لما قررنا قلت وأصحابنا معاشر الماتريديين لم يرتضوا بهذا الاستدلال المشهور

فان قيل فكيف ينهى عما  
يريد يا مريدا عالا يريد قلنا  
الامر غير الارادة ولذلك اذا  
ضرب السيد عبده فعاتبه  
السلطان عليه فاعتذر  
بتمرد عبده عليه فكذب  
السلطان فاراد اظهار  
حجته بأن يأمر العبد بفعل  
ويخالفه بين يديه فله  
أسرج هذه الدابة بمشهد  
من السلطان فهو يأمره بما  
لا يريد امتثاله ولو لم يكن  
أمر الما كان عذره عند  
السلطان ممهدا ولو كان  
مريدا لامتناله لكان مريدا  
لهلاك نفسه وهو محال



بين المتكلمين الذي أوردته المصنف من ان المعتذر من ضربه بعصيانه قدياً أمر ولا يريد منه الفعل وكذا الملقى  
الى الامر قدياً أمر ولا يريد الفعل المأمور بل يريد خلافه ولا يعد شفهياً أو أوردوا عليه المنع من ان الموجود فيه  
يجرد صفة الامر من غير تحقيق حقيقة وقد زوي محمد بن الحسن عن الامام ما نصه والامر أمر ان أمر الكيفية  
اذا أمر شيئاً كان وأمر الوحي وهو ليس في ارادته وليس ارادته في أمره أي فأشار الى منع استلزامه للارادة  
ومنع ان الامر بخلاف ما يريد بعد سلفها وانما يكون كذلك لو كان فائدة الامر مخمراً في الايقاع  
المأمور به وهو ممنوع وتصديق ذلك قول ابراهيم لابنه اني أرى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى الى  
قوله من الصابرين ولم يقل سجدني صابراً من غير ان شاء الله تعالى ولو استلزم الامر الارادة لما كان للاستثناء  
موقع فان أمر ابراهيم بذبح ابنه يستلزم الامر بالصبر عليه لابنه فلو كان الذبح مستلزماً لارادته من ابراهيم  
كان الصبر من ابنه مراداً أيضاً بدلالة الامر فلا يبقى لتعلقه بالمشيئة والارادة وجه فكان ذلك أمره تعالى  
ولم يكن من ارادته تعالى ذبحه وقد بينه أبو منصور لمسانير في التأويلات وهذا أحسن مما استدله  
المصنف وغيره في كتبهم فتأمل ذلك بانصاف وفي الارشاد لامام الحرمين من حقق من أئمتنا لم يكع ٧ عن  
تمويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر ورضاه كفر معاقب عليه  
اه ونقل بمعناه عن أبي الحسن الأشعري لتقارب الارادة والمحبة والرضا في المعنى لغة فان من أراد شيئاً  
أوشعه فقد رضي وأحبه قال ابن الهمام وهذا الذي يفهم من سباق امام الحرمين خلاف كلمة أكثر  
أهل السنة لتصريحهم بان الكفر مرادله وانه لا يحبه ولا يرضاه وان المشيئة والارادة غير المحبة والرضا  
وان الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة وبعض أهل السنة مشى على ان كلا منهما ارادة خاصة وفسر  
الرضا بانه الارادة مع ترك الاعتراض قال وهذا المنقول عن امام الحرمين والأشعري لا يلزمهم به ضروري  
الاعتقاد اذ كان مناط العقاب هو مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوباً بالسكينة بخلاف النصوص التي  
سمعت في كتاب الله عز وجل من قوله ولا يرضى لعباده الكفر وقوله فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين  
ومثله متعلق بمبدأ الاشتقاق وهو هنا الكفر فيكون المعنى لا يحب كفرهم ثم نقل الذرقي بين المشيئة والارادة  
عند أبي حنيفة فقال ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة عنده من جنس الرضا والمحبة  
لامن جنس المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة روى عنه ان من قال  
لامرأته شئت طلاقك ونواه بهذا اللفظ طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضيت ونواه في كل من الصور  
الثلاث لا يقع وبناء على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والرضا والمحبة كل منهما محبوب قال  
وهذا أيضاً خلاف ما عليه الاكثر قلت وتعب عليه الملا على في شرح الفقه الاكبر فقال وما ذكره ابن  
الهمام في المسامرة من انه نقل عن أبي حنيفة الخ فمحمول على تفرقة هذه الصفات في العباد فليس كما قال  
انه مخالف ما عليه أكثر أهل السنة وهذا نص الامام رضي الله عنه في الوصية والاحكام ثلاثة فريضة  
وفضيلة ومعصية فالفرضة بأمر الله ومشيتته ومحبته ورضائه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوقيفه وكتابته  
في اللوح المحفوظ والفضيلة ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ومحبته وقضائه وقدره وعلمه  
وحكمه وتوقيفه وكتابته في اللوح المحفوظ والمعصية ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ومحبته وقضائه  
لا يرضاه ويتقديره لا بتوقيفه وخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ فتقدر الخير والشركة من الله  
تعالى اه \* (تنبيه) قال ابن الهمام في المسامرة مع شرحه فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة  
بقضاء الله تعالى وقد تقرر انه يجب الرضا بالقضاء اتفاقاً فيجب حينئذ الرضا بالمعاصي وهو باطل اجابوا قلنا  
الملازمة بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بما  
بل يجب الرضا بالقضاء لا المقضي اذا كان منهياً عنه لان القضاء صفة له تعالى والمقضي متعلقها الذي يمنع  
منه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاء تعالى من غير تأثير للقضاء في ايجاده ولا سبب مكافئة قدرة الامتناع

عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء قال شارحه وهو جواب مشهور وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى إنما الرضا يقتضي تلك الصفة وهو المقضى فحينئذ فاللائق أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد أوضحه السيد في شرح المواقف فقال إن لا كفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى والرضا به باعتبار النسبة الأولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر فإنه ليس يلزم من وجود الرضا بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء من حيث وقوعه صفة لهم وأنه باطل إجماعاً وبالله التوفيق \* استطراد \* قول المعتزلة أرادوا القبيح قبيحة هو بالنسبة للشيء أما بالنسبة إليه سبحانه فليست كذلك فإنها قد تكون مقرونة بحكمة تقتضي ذلك مع أنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وحكي أن القاضي عبيد الجبار الهمداني أحد شيوخ المعتزلة دخل على صاحب بن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحق الأسفرايني أحد أئمة أهل السنة فلما رأى الأستاذ قال سبحانه من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاذ فوراً سبحانه من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء فقال القاضي أيسأر بنا أن يعصى قال الأستاذ أيعصى ربنا قهر أفتقال القاضي أرايت أن منعني الهدى وقضى على بالردى أحسن إلى أم أسى فقال الأستاذ إن منعك ما هو لك فقد أسأه وإن منعك ما هو له فيختص برجته من يشاء فهبت القاضي وعلى هذا قول أحد الزنادقة

أي أعماء الدين ذي دينكم \* تحبير دلو به بأوضح حجة

إذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم \* ولم يرضه منه فمأوجه حيلتي

وقد قيل إن قائل هذا الكلام هو أبو البقي المقتول على الزندقة في زمن شيخ الإسلام تقي الدين بن دقيق العيد وأول من أجاب عنه الإمام علاء الدين الباجي وخلاسته أن الواجب الرضا بالتقدير لا بالقدور وكل تقدير يرضى به لكونه من قبل الحق ثم المقدور ينقسم إلى ما يجب الرضا به كالإيمان وإلى ما يحرم الرضا به ويكون الرضا به كفراً كالكفر وإلى غير ذلك قال ابن السبكي في الطبقات وقد أخذ أهل العصر هذا الجواب فنظموه على طبقاتهم في النظم والكل مشتركون في جواب واحد فن ذلك جواب الشيخ تقي الدين ابن تيمية والشمس ابن الألبان والنجم أحمد بن محمد الطوسي والعلاء القفوي وفي الكل تطويل لا يليق إرادته بهذا الموضوع وقد أوردنا ابن السبكي فيما مهاجر أجمع الطبقات ومن جملة ذلك جواب العلامة محمد بن أسعد تلميذ القاضي البضاوي أوردته ابن الهمام في المسامرة وفيه بيتان

فغنى قضاء الله بالكفر علمه \* يعلم قديم سر ما في الجبلة

وأظهاره من بعد ذلك مطابقا \* لأدراكه بالقدرة الأزلية

وحاصله أن معنى قضائه تعالى علمه الأشياء أزلاً بعلمه القديم ومعنى قدره اظهاره أي إيجاده تعالى بقدرته الأزلية ما يتعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده والله أعلم \* (غريبة) \* قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى فن شاء اتخذني ربه سبيلاً إن هذه الآية من جملة الآيات التي تلاحظت فيها أمواج القدر والجبر فالقدرى يتمسك بالآية ويقول أنه صريح مذهبي ونظيره فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والجبرى يقول متى ضمت هذه الآية إلى الآية التي بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر وذلك لأن قوله تعالى فن شاء اتخذني ربه سبيلاً يقتضي أن تكون مشيئة العبد متى كانت خالصة مستلزمة للفعل وقوله بعد ذلك وما تشاؤون إلا أن يشاء الله يقتضي كون مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العبد ومستلزم المستلزم مستلزم فإذا مشيئة الله تعالى مستلزمة للفعل العبد وذلك هو الجبر وإن الفعل قد يتخلف عن المشيئة بنسخ العزائم وتغيير المقاصد فليس في التعليق بمشيئة العبد دلالة على استلزام التفويض إليه والله أعلم (نادرة) قال الإمام الرازي في سورة الانعام سمعت الشيخ الإمام الوالد عمر بن الحسين رحمه الله تعالى قال

سمعت الشيخ أبا القاسم بن ناصر الانصاري يقول نظر أهل السنة الى تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة ونظر المعتزلة الى تعظيم الله تعالى في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فاذا تأملت علمت ان أحدا لم يصف الله الا بالاجلان والتعظيم والتقدس والتزيه لكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب ورجاه الكل متعلق بهذه السكامة وهي قوله تعالى وربك الغني ذو الرحمة والله أعلم

\*(فصل) \* لاخلاف بين أهل السنة والجماعة في اطلاق ان الكائنات كلها بارادة الله تعالى على جهة العموم والاجمال وأما على التفصيل فنقل عن ابن كلاب انه قال لا يجوز أن يقال المعصية بارادة الله تعالى دفعا لاهتمام أن يكون مأمورا به على ما سبق لبعض أوهام العوام كإلزامهمته فرق الاعتدال ومنهم من يرى جواز ذلك بتقييد نزيل هذا الاهتمام فيقول الباري مریدا للمعصية وقوعا من مكنتها ناه عنها معاقب على فعلها قال شارح الحاشية والحق ان ههنا مقامين الأول تحقيق ما في نفس الامر الثاني التفسير بما يدل عليه أما الأول فقد أعطت الأدلة العقابية والسمعية والوجدية انه جل وعلا مرید لجميع الكائنات على التفصيل وتفصيل التفصيل من غير استثناء ولا تقييد بارادة واحدة من غير تقديم ولا تأخير ولا كثرة وانما الاختلاف والكثرة في التعلقات فقط وأما الثاني فالعمدة فيه انما هو الواردات السمعية اذ ذلك عمل لساني والاعمال قد انقسمت من جهة الاحكام الشرعية الى ما يجوز وما لا يجوز والعمل للساني من ذلك فما كان منه على مقتضى الادب فحسن اطلاقه وما لا فلا والادب انما تعرف بمن قال أدبني ربي فأحسن أدبي صلى الله عليه وسلم واذا تقرر ذلك فقد ثبت في الشرع ما يدل على ان الادب عدم التصريح بما يتعلق به النهي أو كان غير ملائم الطباع بنسبته اليه جل وعلا وان كان كل ذلك في نفس الامر ليس الا منه قال تعالى حاكما عن خايله عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين واذا مرضت فهو يشفين وقال جل وعلا حاكما عن الخضر عليه السلام أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها ثم قال وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وقال تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله كل من عند الله وفي صحيح مسلم في حديث التوجه الطويل الخبر في يديك والشر ليس اليك بلك واليك الى غير ذلك

\*(فصل) \* وهذا المطلب أدلته من الكتاب والسنة لا تخصي وقد مر بعضها وهي متمسك بالحدث وأما الصوفي فيقول لا ارادة لغيره اذ الارادة تتوسط بين صفتين احدهما تتعلق بإيجاد الفعل وهي القدرة والاخرى تتعلق بكشفه على ما هو عليه في نفسه وهي العلم وقد تقدم انهما لله تعالى وبالجملة فالتأثير لله والتخصيص الارادي لله والكشف العلمي لله والعبد قابل لما يبدو عليه فيا يبدو فيه متى شاء عادة فهو كسبه وما لا فليس بكسبه والكل فعل الله تعالى \*(الاصل الرابع) \* في خصوصيات التكوين التي منها التفضل والانعام في الدارين بالتوفيق للاصلاح في الدنيا والدين والتوفيق للطاعات والانابة عليهم والعدل بالخذلان وعدم التوفيق لذلك اسوء الاختيار والمعاقبة على المعاصي اعلم (ان الله تعالى متفضل) أي محسن (بالخلق) وهو الايجاد مطلقا (والاختراع) لاعلى مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود (وهو) تعالى (متقوّل) الطول هو الفضل والزيادة والمعنى متفضل (بتسكليف العباد) أي جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالامر والنهي فما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب عليه فهو عدل (ولم يكن الخلق والتسكليف واجبا عليه) سبحانه حاصله ان جميع الكائنات كيفما كانت على العموم كوجود العالم أو على الخصوص كوجود الانسان ووجود ما به ما يكون كماله من العقل وتيسر المطالب والصحة وسلامة القوى وبعث الرسل والثواب والعقاب كل ذلك لا يجب عليه شيء منه لا بالوجوب الشرعي ولا العقلي ولا العادي ولا غير ذلك فجميع الكائنات بالنسبة اليه على السوية وانما يخص لا احدا الجانبين

\*(الاصل الرابع) \* ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتقوّل بتسكليف العباد ولم يكن اخلق والتسكليف واجبا عليه

مشيئته واراذه المتعلقة بالشئ تتعلق التخصيص على نحو ما يتعلق به العلم بجميع ما فعل مما فيه لطف  
بعبد ه بمحض فضل وكرم واحسان منه اليه وما فيه من تعذيب وابتلاء فمحض عدل منه اليه ولو شاء  
لعكس (وقالت المعتزلة) البغداديون منهم والبصريون (وجوب عليه) سبحانه (ذلك رعاية لمصلحة العباد)  
اعلم انهم اتفقوا على أصل الوجوب على الله تعالى ثم اختلفوا في موضع البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية  
الاصح لعباده في دينهم ودينهم فلا يجوز في حكمه تبعية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والا أجل  
الاويله فقالوا بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكلفه فيجب عليه  
كمال عقله وازاحة علة وخلق اللطاف له ثم قالوا ان كل ما ينال العبد من الامور المضرة والالام فهو  
الاصح له وانما ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد ويجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم  
تكن من الصغائر قالوا وهو الاصح في حق الفاسق وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهو لاء أخذوا  
مذاهبهم من الفلاسفة وهوان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم  
يكن جوادا وقد التزمت المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل ألينة لوجوب ابتداء الخلق  
ووجوب اختصاصه بالوقت المعين ووجوب فعل الاصح ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد  
البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبده فيجب عليه كمال عقله  
وازاحة علة وما يترتب على فعله من الثواب والعقاب ونقتل امام الحرمين في الارشاد اجماع الثنتين  
البغدادية والبصرية منهم على ان الرب سبحانه اذا خلق عبده وأكمل عقله لا يتركه هملابل يجب عليه  
أن يقدره ويمكنه من نيل المرام ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة  
انه يجب على الله تعالى فعل الاصح في الدين وانما الاختلاف في فعل الاصح في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز  
وظاهره يؤهم زللا فقد يتوهم المتوهم انه يجب عند البصريين الابتداء بما كمال العقل لاجل التكليف  
وليس ذلك مذهب الادي مذهبه فالذي يتخلله البصريون انه تعالى مفضل با كمال العقل ابتداء ولا يجب  
عليه اثبات أسباب التكليف واذا تأملت ذلك ظهر لك ان في سبب المصنف نوع مخالفة الا أن يريد من  
المعتزلة فرقة خاصة ثم أشار المصنف بالرد عليهم بأنه لو وجب شيء فاما بالايجاب الشرعي (وهو محال اذ هو  
الموجب) بكسر الجيم (و) هو (الامر الناهي وكيف يتهدف لايجاب أو يتعرض للزوم وخطاب) فان  
هذا شأن المكلفين أي لو وجب شيء لاقتضى الحال وجبا ورتبة الموجب فوق رتبة الموجب عليه ولا  
يخفى بطلانه (و) يقال لهم (المراد بالواجب أحد أمرين اما بالفعل الذي في تركه ضرر اما أجل) أي في  
الآخرة عرف بالشرع (كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله) سبحانه (أو) ضرر (عاجل) أي في  
الدنيا وان عرف بالفعل (كما يقال يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترج  
الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك (واما) بالايجاب العقلي (أن يراد به الذي يؤدي عدمه الى)  
أمر محال كما يقال وجود المعلوم) أي ما يتعلق علم الله بوقوعه (واجب) وقوعه (اذ عدمه يؤدي الى  
محال وهو أن يصير العلم جهلا) ونحن نجزم ان عدم ذلك لا يلزم منه محال لذاته ولا يضره (فان أراد الخصم)  
وهو المعتزلي بقوله (بأن) ابتداء (الخلق) مثلا (واجب على الله) سبحانه (المعنى الاول) وهوان في تركه  
ضررا آجلا أو عاجلا (فقد عرضه) تعالى (للضرر) أي المضارة كذا في سائر النسخ وفي نسخ المسامرة  
للضرر أي ولحق الضرر محال في حقه تعالى والقول به كفر وفاقا (وان أراد به المعنى الثاني) وهوان عدمه  
محال (فهو مسلم) حيث نظر ان ابتداء الخلق والتكليف قد يتعلق العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوع شيء  
(لا بد من وجود) ذلك الشيء (المعلوم) وقوعه (وان أراد) الخصم (به معنى ثالثا) أي بكون ابتداء الخلق  
واجبا (فهو غير مفهوم) ولا يجب عليه شيء بالايجاب العادي أيضا لما يلزم من تحتم فعله عليه فلا يكون مختارا  
والعادة فعله فلم تبق شبهة الا أنه باعتبار الحسن والقبح العفليين وهو باطل كسبأى فثبت انه لا يجب على

وقالت المعتزلة وجب عليه  
ذلك لما فيه من مصلحة  
العباد وهو محال اذ هو  
الموجب والامر الناهي  
وكيف يتهدف لايجاب أو  
يتعرض للزوم وخطاب  
والمراد بالواجب أحد أمرين  
اما بالفعل الذي في تركه  
ضرر اما أجل كما يقال يجب  
على العبد أن يطيع الله  
حتى لا يعذبه في الآخرة  
بالنار أو ضرر عاجل كما  
يقال يجب على العطشان  
أن يشرب حتى لا يموت واما  
أن يراد به الذي يؤدي  
عدمه الى محال كما يقال  
وجود المعلوم واجب اذ  
عدمه يؤدي الى محال وهو  
أن يصير العلم جهلا فان  
أراد الخصم بان الخلق  
واجب على الله بالمعنى الاول  
فقد عرضه للضرر وان  
أراد به المعنى الثاني فهو  
مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد  
من وجود المعلوم وان أراد  
به معنى ثالثا فهو غير مفهوم

الله شيء بوجه من الوجوه ولما كانت المعتزلة يذهبون الى المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي الى محال  
 لكن بمعنى آخر استطرد ابن الهمام خلف كلام المصنف فقال واعلم انهم يريدون بالواجب ما ثبت  
 بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي الى ذلك الفعل وهو هنا كمال القدرة والغنى  
 المطلق مع انتفاء الصادق عن ذلك الفعل فترك المراجعة المذكورة مع ذلك بخلاف ما يجب تنزيهه تعالى عنه  
 فيجب ما اقتضاه قيام الداعي أي لا يمكن أن يقع غيره لتعالیه سبحانه عمالا يليق وهذا الذي يريدونه هو  
 المعنى الثاني الذي ذكره المصنف وظاهر تسليمه له انهم قصدوا المعلوم يجب وقوعه فهو صحيح ومراد  
 المصنف تساميم اطلاق لفظ الوجوب فقط لامع موضوعه فانه عين مذهب الاعتزال وانما مراده ان ابتداء  
 الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدي الى محال  
 هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملائم لمقصد المعتزلة وان لم يكن مراده ذلك لزم أن يسلم ان كل أصلح  
 للعبد يجب وقوعه له لان كل ما علم وقوعه للعبد فهو الاصلح له عندهم لزمهم المبالغة في التنزيه (وقوله  
 يجب لمصلحة عباده) أي وجوب رعاية الاصلح (كلام فاسد) من أصله (فانه اذا لم يتضرر) سبحانه  
 وتعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه) تعالى (معنى ثم مصلحة العباد) انما هي (في أن  
 يخلقهم في الجنة) أي لو كانت الحسنة مقرونة بطالب المنفعة كما يزعمون لكان ابتداء الخلق في الجنة  
 وفيه أعظم المنافع بل فيه المنفعة التي ليس في ضمنها ضرر أو ولي (فاما أن يخلقهم في دار البلياب) أي دار  
 الدنيا مع ما في ضمنها ضرر وخوف (ويعرضهم للخطايا) والمعاصي (ثم يهدفهم) أي يجعلهم هدفا  
 (لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا (وهو العرض) على الله تعالى (والحساب فإني ذلك غبطة) يفتتبط  
 بها (عند ذوى الالباب) وفي بعض النسخ لا ولي الالباب قال ابن الهمام عقيب هذا الكلام وأنت قد  
 علمت ان معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال على  
 زعمهم وهو اتصافه بالخل فلا يكون بهذا الوجوب معرضا للضرر كما ألزمهم به الحجة لان التعريض له انما  
 يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخيير في فعل ذلك الامر الواجب وتركه وليس هذا كذلك لان حاصل  
 كلامهم فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الاصلح لا انتفاء قدرته من الاتصاف بما لا يليق به فالسبيل في دفعهم  
 انما منع كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به أي الخل الذي زعموه فتأمل وقد استدلل  
 امام الحرمين على ابطال الايجاب العقلي بأنه غير معقول بالنسبة اليه فانه لا يعقل الآن يكون باذله ملزما  
 ولا يتحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى وبأن ما وجبونه على الله تعالى من ائابة العبد على الطاعات والطاعات  
 الصادرة منه شكر النعمة السابعة ومن أدى ما وجب عليه لم يستحق عوضا فلا يتحقق لوجوبه وكذلك  
 يلزمهم أيضا اذا أوجبوا على الباري تعالى أصل الخلق وكمال العقل وازاحة العلل واذا كان واجبا  
 على الله فكيف يجب الشكر على العبد وسيأتي ايضاحه \* (الاصل الخامس) \* (ان يجوز على الله)  
 سبحانه عقلا (أن يكاف الخلق بما لا يطيقونه) والدليل عليه ان الخلق خلقه والمالك ملكه وللفاعل  
 المالك أن يتحكم في ملكه لحق مشيئته فيما ليس عليه حرج (خلافا للمعتزلة) كلهم ولبعض الاشاعرة  
 والماتريدية كلهم كما سيأتي بيان ذلك ثم استدلل المصنف عليه فقال (ولم يجوز ذلك) أي تكليف  
 العبد بما لا يطيقه (لاستحالة سؤال دفعه) قياسا على سؤال الرؤية من موسى عليه السلام (وقد سألا  
 ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) وانما يستعاذ عما وقع في الجملة (و) دليل آخر على ذلك  
 نقول (لان الله تعالى أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بان أباجهل) عمرو بن هشام القرشي لا يصدق (ثم أمره  
 بأن يصدق في جميع أقواله) وثم هنا الترتيب الذي كرى لان كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الاخبار  
 بعدم إيمانه لا يظهره مستند فضلا عن كونه مترادفا عن الاخبار وفي كلام الآمدي وغيره أن أوله  
 بدل أبي جهل (وكان من جملة أقواله انه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق وهل هذا الاحتمال

وقوله يجب لمصلحة عباده  
 كلام فاسد فانه اذا لم يتضرر  
 بترك مصلحة العباد لم يكن  
 للوجوب في حقه معنى ثم  
 ان مصلحة العباد في أن  
 يخلقهم في الجنة فاما أن  
 يخلقهم في دار البلياب  
 ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم  
 لخطر العقاب وهو العرض  
 والحساب فإني ذلك غبطة  
 عند ذوى الالباب \* (الاصل  
 الخامس) \* أنه يجوز على  
 الله سبحانه ان يكاف الخلق  
 بما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة  
 ولو لم يجوز ذلك لاستحالة  
 سؤال دفعه وقد سألا ذلك  
 فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا  
 طاقة لنا به ولان الله تعالى  
 أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم  
 بان أباجهل لا يصدق ثم  
 أمره بان يأمر بان يصدق  
 في جميع أقواله وكان من  
 جملة أقواله أنه لا يصدق  
 فكيف يصدق في انه  
 لا يصدق وهل هذا الاحتمال

وجوده) وفي حجة الحق لابي الخير القزويني فان الله تعالى كلف بالابحاث بالقرآن ومن حجة ما أنزل في القرآن انه لا يؤمن في قوله تعالى سيصلي نار اذا ت لهب فكأنه كلفه الايمان بانه لا يؤمن وأيضا فان فائدة التكليف بيان أمانة الثواب والعقاب ولا استحالة في جعل امتناع ما لا يطاق أمانة العقاب اهـ وأيضا فتحصيل الايمان مع العلم بعدمه أمر يجمع الوجود والعدم لاستحالة وجود الايقان مع العلم ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة كافي المطالب العلية وقال ابن التماسني وأقرب ما يدل على جوازه أن الله تعالى كلف الكفار بالايمان بالاجماع وقد علم من بعضهم عدم الايمان وأخبر بذلك ومع ذلك فيمتنع وقوع الايمان منهم اذ لو وقع للزم انقلاب العلم جهلا ولزم الخلف واجتماع الضدين ولا فرق بين المستحيل لنفسه والمستحيل لغيره اهـ وفي النوادر للإمام أبي الحسن الاشعري تكليف ما لا يطاق جائز وان الله لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفها ولا مستحيلا وفي الارشاد للإمام الحرمين فان قيل ماجور تخوه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا عند شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى أمر أبا لهب بان يصدق ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه وقد أخبر عنه بانه لا يؤمن فقد أمره أن يصدق به بأن لا يصدق وذلك جمع بين النقيضين ومثله في المطالب العلية للرازي فهذه أدلة الاشاعرة والمسئلة تختلف فيها فالنزيروا الحافظ أبو محمد الخارثي في الكشف والظاهر المرغفاني وحافظ الدين الكردي وأبو عبد الله الصميري كلهم في المناقب من رواية يوسف بن خالد السعدي أن الامام أبا حنيفة رضي الله عنه قال والله لا يكاف العباد ما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يعلمون وفي عقيدة الامام أبي جعفر الطحاوي ولم يكافهم الله الا ما يطيقون ولا يطيقون الا ما كلفهم به فهذه النصوص صريحة في عدم جواز تكليف ما لا يطاق وعليه جمهور المعتزلة واختاره الامام أبو اسحق الاسفرايني كافي التبصرة وغيرها وأبو حامد الاسفرايني كافي شرح السبكي لعقيدة أبي منصور وقد تقدم في أول الكتاب قول ابن السبكي

قالوا وليس بجائز تكليف ما \* لا استطاع فتي من الغيبان

وعليه من أصحابنا شيخ العرا \* ق و حجة الاسلام ذو الاتقان

ثم قال مسألة تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقيين وحجة الاسلام الغزالي وابن دقيق العيد اهـ قلت وأبو القاسم القشيري كإرأيته في رسالته اعتقاد السنة من تأليفه وذكر ابن السبكي حجة الاسلام الغزالي من الموافقين محل تأمل فانك ترى انه على ظاهر كلام الاشاعرة ولم يخالفهم ولعله في كتاب آخر غير هذه العقيدة ولنا من النقل قوله تعالى لا يكلف الله نفيا الا وسعها أي طاقتها ووجه الدلالة انه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر وهو محال فالمزوم مثله كما في التلويح ومن العقل أن تكليف العاجز بالفعل سفه في الشاهد كتكليف الاعمي النظر فكذا في الغائب ولان فائدة التكليف الاداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكأنه اذا كان محال لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء وهو انما يتحقق في أمر لو أتى به يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه وذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع وجوده وقوله تعالى ربنا ولا تحمِلنا ما لا طاقة لنا به استعانة عن تحميل ما لا يطاق نحو أن يليق عليه جدارا أو جبلا لا يطيقه تعذيبا فيموت به ولا يجوز أن يكافه تحمِل جبل بحيث لو فعل يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه لانه يكون سفها وقوله تعالى أنبؤني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين مع عدم علمهم بذلك ليس بتكليف بالانباء بل هو خطاب تعجيز وهو عبارة عن توجيه صيغة الامر بما يظهر عجز المخاطب وهو ليس بأمر حقيقة عند المحققين وهذا كما أمر الله تعالى المصورين بإحياء الصور يوم القيامة فانه ليس بتكليف بل هو نوع تعذيب لهم وهذا لانه يكون في دار الآخرة وهي ليست بدار تكليف بل هي دار جزاء والكلام في تكليف ما لا يطاق وقولهم كلف أبا جهل بالايمان وعلم انه لا يؤمن وخلاف ما هو معلوم الله

وجوده

تعالى محال فكان تكليف ما لا يطابق اذ لو قدر على الايمان لقدر على تغيير علمه وهو محال قلنا المحال مالا  
 يمكن تقدير وجوده في العقل والجائز ما يمكن تقدير وجوده في العقل وعلم الله تعالى بعدم الشيء المحكن في  
 ذاته لا يجعله ممتنعاً لذاته ولا يمنع عن أن يكون مقدور قادر لانه انما يقدر وجود الشيء وعدمه بالنظر  
 الى ذاته لا بالنظر الى علمه ألا ترى انا نقول العالم جائز الوجود مع علمنا بان الله تعالى علم وجوده لانه  
 بالنظر الى ذاته جائز الوجود والعدم ولو جاز أن يصير الشيء واجب الوجود لعلمه تعالى بوجوده أو تمتنع  
 الوجود لعلمه تعالى انه لا يوجد لم يكن لما هو جائز الوجود تحقق وبطل تقسيم العقلاء بالواجب والجائز  
 والممتنع وقد قالوا النزاع في الممتنع لغيره وانما النزاع في الممتنع لذاته كذا في شرح العمدة للنسفي وقال  
 القونوي في شرح عقيدة الطحاوي وقد نقل عن أبي الحسن الأشعري انه جائز عقلاً ثم تردد أصحابه انه  
 هل ورد الشرع به فن قال بوروده احتج بأمر أبي لهب بالايمان فانه تعالى أخبره لا يؤمن وانه سيصلي  
 النار ثم كان مأموراً بالايمان بجميع ما أخبر الله تعالى ومن جملته أن يؤمن بأن لا يؤمن وهذا تكليف  
 بالجمع بين الضدين وكذا أخبر انه سيصلي النار وعلم به ولو آمن لما كان ممن يصلي النار وكان الامر  
 بالايمان أمراً بالجهل والكذب وذلك محال فكان ذلك أمراً بما يستلزم المحال والجواب ان كان الامر  
 بالايقان وتبديق الله تعالى في خبره انه لا يؤمن أمراً بالجمع بين الضدين فلا نسلم بانه مأموراً بذلك  
 وانه عين النزاع ثم نقول خلاف معلوم الله تعالى وخلاف خبره وان كان مستحيل الوقوع بالنسبة الى  
 العلم والخبر بالجمع بين الضدين ولكنه يمكن مقدور في نفسه ولا منافاة بين القولين لان معنى قولنا انه  
 يمكن مقدور في نفسه ان القدرة سالحة له ولا تنقاصر عنه القدرة حسب قصور القدرة عن الجمع بين الضدين  
 ثم ما علم الله تعالى وأخبر به لا يقع لا يقع قطعاً كاجتماع الضدين غير أن اجتماع الضدين لم يقع لاستحالة  
 في نفسه لالتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه وخلاف ما علم أو أخبر لم يقع أيضاً لاستحالة في نفسه بل  
 لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه ثم انه تعالى لا يعاقب أحداً على ما علم منه دون وقوعه منه فعلاً وكسباً  
 وقد وقع في علم الله تعالى أن أبا لهب مستوجب النار بكفره فكان التكليف في حقه فتنه والزاماً بالجنة  
 وفي حق المطيعين رافة ورجوة ونعمة اه وفي أمالي الامام أبي حنيفة والله لا يعاقبهم بمالم يعلموا ولا يسألهم  
 عما لم يعلموا ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما فيه وفي الفقه الاكبر يعلم من يكفر  
 في حال كفره كافراً واذا أخر بعد ذلك علمه علمه مؤمناً في حال ايمانه وأمنه اه وفيه اشارة الى أن التكليف  
 لا يتعلق الاجمال هو مقدور الوقوع في زمان وجوده وتحصيله بمعنى ترتب العقاب على تركه فان العقاب  
 لا يليق في الحكمة الاعلى ما يمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه فلا يكف العباد ما لا يطيقون  
 ولا يطلب دفعه على الحقيقة وسؤال دفعه بمعنى طلب الاعفاء عما يشق أو عن العقوبة واليه اشارة بقوله  
 ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والى منع وقوع التكليف بمعنى ترتب العقاب على الترتب بما  
 لا يمكن ولا يعلم ايقاعه بجمع النقيضين فلا تكليف به في تكليف أبي لهب بالايمان لانه قبل الاخبار  
 بعدم ايمانه مكف بالايمان الاجمالي فلا يلزم جمع النقيضين أصلاً وكذا بعد الاخبار بعدم ايمانه اذ  
 غاية ما نزل في حقه سيصلي ناراً ذات لهب وهو لا يتنبى ايمانه لجواز أن يحمله على تعذيب المؤمن لنفسه  
 ولو سلم فهو كاختباره نوحاً بقوله ان يؤمن من قومك الا من قد آمن وحينئذ ما علم ذلك وحقت كلمة العذاب  
 امتنع التكليف لعدم الفائدة كفي مرصاد الافهام للبيضاوي واختاره العضد في شرح المختصر والى ان  
 علم الله بعدم الايمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختباره اليه ويتعلق الامر به بمعنى صرف القدرة  
 والاختيار اليه لا مكانه في نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد اليه كافي التوضيح فلا يستلزم الامر بتحصيله  
 مع العلم بعدمه الامر بجمع الوجود والعدم وقال الملا على في شرح الفقه الاكبر الاستطاعة صفة  
 يتلقاها الله تعالى عند اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والالات وقد برأه سلامة الاسباب

والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا بمعنى  
الاول مع أن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة حتى أن القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها  
القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر  
قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق  
الذم والعقاب من هذا الباب وأما ما يمنع بالغير بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كما يمان  
الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر الى نفسه فليس  
التكليف به تكليفا بماليس في وسع البشر نظرا الى ذاته ومن قال انه تكليف بماليس في وسع البشر فقد  
نظر الى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وارادته بخلافه وبالجملة لولم يكلف العبد به لم يكن تارك المأمور  
عاصيا فلذا يعد مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه  
وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة في نفسه والالم بوجوده عقبيه وهذا  
نزاع لفظي عند أرباب التحقيق والله ولي التوفيق اهـ\* (تنبيه)\* وعلى القول بتجوز تكليف مالا  
يطاق كما هو مذهب المصنف يسقط ايراد من أورد عليهم من المعتزلة انه اذا كان لا يقع في الوجود الا  
مراده وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك ثم عقابه على عدم  
فعله في التحقيق ليس الارادة تعذيبه ابتداء بل مخالفة وهذا أيضا في نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه  
الله تعالى عن ذلك وحصل الجواب أن هذا غير وارد من أصله لانهم قد يجوزون عقلا ما استبعدونه  
قال ابن الهمام وعلى القول بأنه وان جاز عقلا فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم فالتحقيق أن  
عقابه انما هو على مخالفته مختارا غير مجبور فان تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره  
فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للارادة في شيء منه فسكانه كلف من علم منه عدم الامتناع فوقه منه  
ما علمه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم ينسب اليه طلبا بذلك اتفاقا لعدم تأثير العلم في  
ايجاد ذلك الكفر المعسوم وفي سلب اختيار المكلف في اتبانه بذلك وان كان لا يوجد المعلومه فكذا  
التكليف بما تعلقت به الارادة بخلافه اذا كانت الارادة لا تؤثر لها في اليجاد كالعلم والتأثير في اليجاد  
خاصية القدرة دون العلم والارادة الا انما تؤثر على وفق الارادة والعلم الالهي متعلق بأن ستكون  
كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق تلك الارادة متأثرا عن قدرة الله تعالى والله أعلم  
\* (فصل) \* قد أورد المصنف في اثبات هذا الاصل دليلين عقليين الاول استحالة سؤال الدفع والثاني  
بيان حال أبي جهل وقد تقدم الجواب عنهما وقرر ابن الهمام في نقضهما على طبق ما ذكرنا فلنورد  
سياقه لمبايعة من الاشارات ما لم يتقدم ذكرها تكثيرا للفائدة قال في نقض الدليل الاول لا يخفى انه ليس  
دالا في محل النزاع وهو التكليف اذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمله جبلا فيجوز اظهار الجزم  
اما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الايلاء للعبد بقصد العوض وجوبا وأما عند الحنفية فنفضلا  
بحكم وعده الصادق بالجزاء على المصاب ولا يجوز أن يحمل جبلا بحيث اذا لم يفعل يعاقب قال تعالى  
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلا من الاشاعرة الى امتناعه  
سمعا وان جاز عقلا و اراد الحنفية لهذا النص لا بطل الدليل الثاني فانه لو صح بجميع مقدماته لزم  
وقوعه وهو خلاف صريح النص لا على الاستدلال به على عدم جوازه منه تعالى لان ذلك بحث عقلي  
مبنى على أن العقل يستقل بادراك صفة الكمال وضدها فهذا نقض اجمالي اذ لم يرد على مقدمة مبينة  
ويوضح ذلك أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين  
ومستحيل عادة لا عقلا كالطيران من الانسان والتكليف بحمل الجبل ومستحيل لتعلق العلم الارثي  
بعدم وقوعه أو اخبار الله تعالى بعدم وقوعه كما يمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى



بأنه لا يؤمن والمراد بما لا يطاق هو المستحيل لذاته أوفى العادة إما المستحيل باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختاراً فهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة بالاختلاف في وقوعه كالتكليف أجي جهل واضربه بالآمان مع العلم بعدم آمانه والاختيار به لانه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا في جبره على المخالفة اهـ \* استطراد \* خلف عبارة ابن الهمام قال الملا على في شرح الفقه الا كبر مراتب ما ليس في وسع البشر آتيانه ثلاث أقصاها أن يمنع بنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم وهذا لا يدخل تحت القدرة القديمة فضلاً عن الحادثة وأوسطها أن لا تتعلق بها القدرة الحادثة أصلاً تخلق الأجسام أو عادة كعمل الجبل والصعود الى السماء وأدناها أن يمنع لتعلق علمه سبحانه أو إرادته بعدم وقوعه وفي جواز التكليف بالرتبة الاولى تردد ولا نزاع في عدم الوقوع وجواز الثانية فختلف فيه ولا خلاف في عدم الوقوع ووقوع الثالثة متفق عليه فضلاً عن جوازها اهـ وزاده وضوحاً صاحب اشارات المرام فقال وتحرر بر محل النزاع أن ما لا يطاق عندهم اما أن يكون ممتنعاً لذاته أو لغيره بان يكون ممكناً لنفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه أولاً يجوز وقوعه عنه لوجود مانع عنه من علم الله تعالى انه لا يقع أو اختياره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف بالقسم الاخير لتكليف العصاة والفساد لكنه ليس تكليفاً بما لا يطاق عندنا لان العبد قادر على التصدد وصرف الاختيار اليه والاختيار بالشئ تابع للعلم التابع للمعلوم في المباشرة وأما القسمان الأولان فمفهومهم على عدم وقوع التكليف بهما والآيات ناطقة به ويجوز عند بعضهم وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثاني دون الأول وبعضهم بوقوعه بما يرجع الى القسم الأول كما ذكره الآمدى وغيره فلا جاع على عدم التكليف به كإقبال ولا يخصر الجواز عندهم على الثاني بل صرح البيضاوى في مرصاد الأفهام بأنه انما النزاع في الممتنع لذاته وليس منسوباً الى الاشعري لقوله بعدم تأثير قدرة العبد والله أعلم (الاصل السادس أن الله عز وجل ايلام الخلق) بأنواع الآلام (وتعذيبهم من غير جرم) منهم (سابق) على الايلام (ومن غير ثواب) لاحق له في الدنيا ولا في الآخرة ومعنى كون ذلك له انه جائز عقلاً لا يقع منه تعالى (بخلافاً للمعتزلة) حيث لم يجوزوا ذلك الابعوض لاحق أو جرم سابق قالوا ولا لكان ظلماً غير لائق بالحكمة وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدوراً له ولذلك أوجبوا على الله تعالى أن يقتض بعض الحيوانات من بعض وقصد أشار المصنف الى الجواب بقوله (لانه) أى الرب تعالى (منصرف في ملكه) بكسر الميم أى مطلقاً (ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه) فليس لاحد من خلقه عليه جبر لان الخلق ملكه وقولهم والا لكان ظلماً فالجواب أن الملازمة ممنوعة واليه أشار المصنف بقوله (والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير) أوفى غير الملك (وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكاً) ولا يخرج عن ملكه شئ (حتى يكون تصرفه فيه ظلماً) ومن معانى الظلم أيضاً مجاوزة الحد ووضع الشئ بغير محله بنقص أو زيادة أو عدول عن زمنه ومجاورة الحق الذي يجري مجرى نقطة الدائرة وكل ذلك محال على الله تعالى (واذا بطل) استدلالهم قلنا (يدل على) ما قلنا من (جواز ذلك) الايلام من غير عوض ولا جرم (وجوده) أى وقوعه وذلك الواقع ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح والعقر والحراثة وجرا الاثقال وتحميلها اياه واليه أشار المصنف بقوله (فان ذبح البهائم) وهى المأكولة التي لم تتوحش وعقر الصيد وما في معناه (ايلام لها وماصب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين) من حمل الاثقال عليها واتعابها بجريها (لم يتقدمها جرم) نعمت ذلك (فان قبل) من طرف المعتزلة (ان الله تعالى يحشرها) يوم القيامة (ويجازيها على قدر ما فاسته من الآلام) اما في الموقف كما قال بعضهم أوفى الجنة بان تدخل الجنة في صورة حسنة بحيث يلتذ برؤيتها على تلك الصورة أهل الجنة فتنال نعيم الجنة في مقابلة مالها من الآلام أو انها تكون في جنة تخصها أى

(الاصل السادس) ان الله عز وجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق بخلافاً للمعتزلة لانه منصرف في ملكه ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً وبديل على جواز ذلك وجوده فان ذبح البهائم ايلام لها وماصب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم يتقدمها جرم فان قيل ان الله تعالى يحشرها ويجازيها على قدر ما فاسته من الآلام

تنال نعمها على حسب مذاهمم المختلفة في ذلك قالوا (ويجب ذلك على الله سبحانه) وتعالى (فبقول) في الجواب ذلك الذي ذكرتم من جزائهم بتفصيله لا يوجب العقل ولا شيئا منه وان يجوز له ولم يرد به سمع يصلح مستندا للعجز بوجوب وقوعه في الآخرة فلا يجوز الجزم به و (من زعم انه يجب على الله تعالى) احياء كل غلة وطئت تحت الارجل (وكل بقعة) أي بعوضة (عركت) بالابادي وفي معناها البرغوث والناموس ونحوهما كالقمل وغيره (حتى يشبهها على آلامها) ويجازيها (فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والخسر لكونه واجبا عليه) كزعموا (ان كان المراد به انه يتضرر بتركه فهو محال) وهذا هو الوجوب العقلي (وان أريد به غيره فقد سبق) قريبا (انه غير مفهوم فاذا خرج عن المعاني المذكورة للواجب) وفي صحة الحق لابي الحسير القزويني وجوز واليلا م البري من الله تعالى كالبهايم والاطفال من غير عوض خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز ايلام البري من الله تعالى كالبهايم والاطفال من غير تعويض في دار الآخرة أولا اعتبار غيره وهذا لا يصح ان ايلام البري غير مستحيل ولا يفضي الى استحالة فيكون جائزا والله تعالى قادر على التفضل بمثل العوض فأى حاجة الى سبق ايلام وهذا كمن أراد ان يعطى انسانا شيئا فيؤدبه ثم يعطيه فهذا لا يجوز عندهم اه وفي التذكرة الشريفة لابن القشيري ولو قبح منه ايلام البري من غير تعويض وتعريض لاسنى المنازل لقبح ان يبيع ذبح الحيوانات ونسبها وان لا يؤلم الحيوانات ويميتها ومن صار الى ان البهايم والحشرات تستحق على الله تعالى غذا جنانا ونعما فقد أصيب في عقله اه وأما ما رواه أحمد باسناد صحيح يقتضى للخلان بعضهم من بعض حتى للجما من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ يؤذن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلاء من الشاة القرناء فالمراد بالاقتصاص المذكور ان يدخل الله تعالى عليهم من الاسلام في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا أو بقتص حقيقة وذلك لا يمنع العقل عندنا لكن لا نوجبه أى لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما يقوله المعتزلة وهذا أولى من القول بأنه خبر آحاد غير مقيد للقطع والقطع هو المعبر في العقائد فتأمل وفي شرح الامع لابن التلمساني ومما يعظم وقعه على القائلين بالتعويض والتعويض موجب الاصح والصالح على الله تعالى ايلامه للبهايم والاطفال فكيف يحسن منه تعالى ذلك مع حكمهم بقبحه فصارت البركية وهم أصحاب أبي بكر بن عبد الواحد الى انهم لا تتألم وهو وجد للضرورة وصارت لثبوت ان ذلك لا يصدر الا من فاعل الشر فصار جماعة من غلاة الروافض وغيرهم الى التزام التناسخ وقالوا انما حسن ذلك من حيث استحقته بجرائم سابقة اقترفتها في غير هذه القوال فنقلت الى هذه القوال عقوبة لها ومن أصولهم انهم ادركوا عالمة بما هي فيه من العقوبة على الزلات وأما جهور المعتزلة فكيف كانوا بانهم يحسن من الله تعالى اما بابق العتاب بجريمة سابقة أو بالتزام التعويض فقل لهم اذا كان البارى قادرا على ايصال مثل ذلك العوض بدون ايلام فكيف يحسن منه الايلام فقالوا لان ما يكون عوضا يزيد على ما يقع به النقل ابتداء فهو أصح لهم قالوا ثم العوض المستحق بالطاعة يزيد على المستحق بالايلا م وجميع ذلك يقتضى نسبة الله تعالى الى العجز عن ان يوجد مثل العوض ابتداء

\*(فصل)\* وحاصل ما في المسامرة وشرحه ان الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه أشد من تعذيب المحسن المذكور وهم في ذلك مخالفون للاشاعرة القائلين بان الله تعالى تعذيب الطائع واثابة العاصي ولا يكون ظملا كما صرحوا ثم منعهم ذلك ليس بمعنى انه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته فهو من باب التزهات هذا في التجوز عليه تعالى عقلا وعدمه أما الوقوع فقطوع بعده غير انه عند الاشاعرة لا يعد بخلافه وعند الحنفية والمعتزلة لذلك الوعد ولقبح خلافه ثم نقل عن أبي البركات النسفي صاحب العمدة ان تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عند الاشاعرة الا ان السمع ورد بخلافه فيمتنع

ويجب ذلك على الله سبحانه  
فبقول من زعم انه يجب  
على الله احياء كل غلة  
وطئت وكل بقعة عركت  
حتى يشبهها على آلامها  
فقد خرج عن الشرع  
والعقل اذ يقال وصف  
الثواب والخسر بكونه  
واجبا عليه ان كان المراد  
به انه يتضرر بتركه فهو  
محال وان أريد به غيره  
فقد سبق أنه غير مفهوم  
اذا خرج عن المعاني  
المذكورة للواجب

وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر الحنفية لا يجوز قال ابن الهمام وقول الاشعرية أحب اليّ ولكن اذا  
أرّب بالمؤمنين الفسقة لجواز ان يعذب الفاسق على الذنب الذي أضر عليه الى ان مات أبداً كالكافر على  
ما ذهب اليه المعتزلة من تأييد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقل لولا النصوص الواردة بتفضيله تعالى بخلافه  
اذ لا مانع من ذلك عقلا ولان تخليد الكافرين في الجنة لو قدر وقوعه لكان من باب العفو وهو جائز في  
نظر العقل الا ان صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن الكافر لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة وخلافا  
للاشعرية في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان كاستنناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبهم لان  
عدم جواز العفو عن الكافر بان يعاقب عليه أبداً يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا ونحن  
لا نقول بامتناع العفو عن الكافر عقلا بل سمعاً كالاشعرية وظنهم انه مناف للحكمة لعدم المناسبة غلط  
وقولهم تعذيب الكفار واقع لا محالة بالاتفاق فيكون وقوعه على وجه الحكمة فعدم التعذيب على  
خلافها قلنا مناسبة الشيء الواحد للضدين ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك اعدوه  
اذ ظفر به تشبها لما عنده من الخلق عليه وعفوه عنه اظهار العدم الالتفات اليه بتحقيق الشأن وقدمنا انه  
يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحق ليس في العقاب فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في  
حقه تعالى ثم قال هذا الذي ذكرنا يرجع الى أمر الاسخوة أمان الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم في  
وقوع الايلام فيها كما هو مشاهد بل النزاع في ايجاب العوض باعتبارها والحنفية لا يوجبونه على الله تعالى  
وفاقا للاشعرية وخلافا للمعتزلة والحنفية كالا شعرة يعتقدون وقوع الايلام في الدنيا بحكمة الله سبحانه  
فقد تدرك على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات وقد تظن كتطهير النفس من اخلاق لا تليق  
بالعبودية لقم آثامها من حسد وكبر وبطر وقسوة وغيرها فانما تقتضي التعدي بايذاء ابناء النوع  
فسبب على المتعدى الالم الحسى في بدنه والمعنوي بقبض الرزق وشدة الفقر ليتضرع مولاه في رفع تلك  
الاخلاق فيحقق بوصف العبودية لعزاليه ويكون الايلام في الدنيا ايضا ابتلاء أحد المتغربين  
بالاسخوان كان المبني به مكافئ لمرتبة في حق أحكام كظلم انسان مثله أو ظلم مهمة قاله مشايخ الحنفية  
خصوصا المهمة أشد من خصوصية المسلم يوم القيامة لخصوصية الذي وقد لا تدرك الحكمة في الايلام كافي  
ايلام البهائم والاطفال الذين لا يتميز لهم بالامراض ونحوها فتحكم بحسنه قطعا اذ لا يبيع بالنسبة اليه تعالى  
وفاقا ونعتقد قطعا بحكمة الله تعالى قصر عقولنا عن دركها فيجب التسليم له فيما فعله ويجب اعتقاد  
الحقيقة في فعله اذ هو تصرف فيما لا يجب ترك الاعتراض له الحكم وله الامر لا يستل عما يفعل وهم  
يسئلون والله أعلم

(الاصل السابع) انه تعالى  
يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب  
عليه رعاية الاصلح لعباده  
ما ذكرناه من أنه لا يجب  
عليه سبحانه شيء بل لا يعقل  
في حقه الوجوب فانه  
لا يستل عما يفعل وهم  
يسئلون

\* (الاصل السابع) \* (انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء) فلو أدخل جميعهم الجنة من غير طاعة سابقة  
منهم كان له ذلك ولو أورد الكل منهم النار من غير زلة منهم كان له ذلك لانه تصرف مالك الاعيان في  
ملكه وليس عليه استحقاق ان آتاب فيفضله يشيب وان عذب فلحق ملكه يعذب (فلا يجب عليه رعاية  
الاصح لعباده كما ذكرناه) في الاصل الرابع وتقدم الكلام عليه هنالك (من انه لا يجب عليه سبحانه  
شيء) لان عقلا ولا عادة (بل لا يعقل في حقه الوجوب) مطلقا (فانه) تعالى (لا يستل عما يفعل)  
بحكم زبوتته وملكه لكل شيء الملك الحقيقي (وهم يسئلون) بحكم العبودية والمملوك كية لاقتضائها  
ان العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولا يمكنه ان يلزم مولاه ووجب عليه شيئا وقال جمهور المعتزلة  
ما هو الاصلح للعبد يجب على الله تعالى ان يفعل بالعبد ويعطيه ولو أخر ولم يعطه مع انه لم يتضرر به ولو أعطى  
والعبد ينتفع به لكان بخيلا وقال بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه لا يجب على الله تعالى  
رعاية الاصلح في حق العبد ولكن يجب عليه ان يفعل ما هو المصلحة ولا يجوز ان يعمل ما هو المفسدة وعندهم  
ليس بمقدوره تعالى لطاف لو فعل بالكفار لا منوا ولو كان في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم لكان بخيلا

وليت شعري بما يجب  
المعتزلي في قوله ان الاصل  
واجب عليه في مسئلة  
تعرضها عليه وهو أن  
يفرض مناظرة في الآخرة  
بين صبي وبين بالغ مائة  
مسلمين فان الله سبحانه  
يزيد في درجات البالغ  
ويفضل على الصبي لانه  
تعبد بالامان والطاعات  
بعد البلوغ ويجب عليه  
ذلك عند المعتزلي فلو قال  
الصبي يارب لم رفعت منزلته  
على فيقول لانه بلغ واجتهد  
في الطاعات ويقول الصبي  
أنت أمتني في الصبا فكان  
يجب عليك أن تديم حياتي  
حتى أبلغ فاجتهد فقد  
عدلت عن العدل في  
التفضل عليه بطول العمر له  
دوني فلم فضله فيقول الله  
تعالى لاني علمت انك لو  
بلغت لاشركت أو عصيت  
فكان الاصل لك الموت في  
الصبا هذا عذر المعتزلي عن  
الله عز وجل وعنده هذا  
ينادي الكفار من دركات  
لظى ويقولون يارب أما  
علمت اننا اذا بلغنا أشركنا  
فهل أمتنا في الصبا فانا راضينا  
بما دون منزلة الصبي المسلم  
فبماذا يجاب عن ذلك وهل  
يجب عند هذا الاقطع  
بان الامور الالهية تتعالى  
بحكم الجلال عن ان توزن  
بميزان أهل الاعتزال

ظالمنا غاية ما يقدر عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه وفعل لكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو في  
مقدوره من مصلحة وكما فعل النبي صلى الله عليه وسلم غاية ما هو في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل مثله  
وليس له على النبي صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبي جهل ولو كان ذلك لكان ظالمنا فيما فعل  
جائرا بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له ألينة هكذا  
نقله النسفي في العمدة عنهم وقال ابن التلمساني في شرح الجمع اختلاف البغداديين منهم والبصريون مع  
اتفاقهم على أصل الوجوب على الله تعالى فزعم البغداديون أنه يجب على الله تعالى رعاية الاصل لعباده في  
دينهم وديناهم فلا يجوز في حكمه تسمية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل الا يفعل فقالوا  
بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكافئه فيجب عليه اكمال عقله وازاحة  
عنه وخلق اللطاف له ثم قالوا ان كل ما ينال العبد من الامور المضرة والاشلام فهو الاصل له واذا  
ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد وتجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم تكن من الصغائر قالوا  
وهو الاصل في حق الفاسد وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهو لا يأخذ وماذا بهم من الفلاسفة  
وهو ان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادا وقد ألزمت  
المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل ألينة ابتداء الخلق ووجوب اختصاصه بالوقت المعين  
ووجوب فعل الاصل ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل  
الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه اكمال عقله وازاحة عنه وما يترتب على فعله من  
الثواب والعقاب وهو مبني على مسئلة التحسين والتقبيح وهو باطل كما سيأتي والمبني على الباطل باطل ومن  
مشهور دفع المعتزلة باطل ما زعموه مناظرة شيخ السنة أبي الحسن الاشعري مع أبي علي الجبائي رأس  
أهل الاعتزال في أوخر الثلاثمائة أو ردها صاحب المواقف وغيره والرازي في تفسيره وهي مذكورة في  
أول شرح العقائد النسفية وقد أشار اليها المصنف حكاية بالمعنى بقوله (وليت شعري) أي علمي (ما) ذا  
(يجب المعتزلي في) اثبات (قوله ان الاصل واجب عليه) تعالى أي رعايته (على مسئلة نفرضها) أي  
نقدرها (عليهم) وهو أن يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي) أي صغير (مان مسلما) وانما يفرضه بذلك  
بناء على ان أطنال الكفار لا يدخلون النار (وبين بالغ) وهو الذي بلغ أشده فصار مكلفا (مان مسلما)  
أي طائعا (فان الله تعالى يزيد في درجات البالغ) ويرفعه (ويفضله على الصبي) المذكور (لانه تعبد  
بالامان و) الاجتهاد في (الطاعات بعد البلوغ) الذي هو من التكليف (ويجب عليه) تعالى (ذلك)  
أي ائابة المطيع (عند المعتزلي) على حسب أصولهم في رعاية الاصل (فلو قال الصبي) المذكور (يارب  
لم رفعت منزلته على) وزدته في الدرجات (فيقول) الله تعالى (لانه بلغ) سن التكليف وتوجه اليه الامر  
والنهي (واجتهد في الطاعات) وأقلع عن المنهيات (فيقول الصبي) اذالك رب (أنت أمتني في سن الصبا)  
وأوان الطفولية (فكان يجب) عليك (أن تديم حياتي حتى أبلغ فاجتهد) في الطاعة فأنال منزلة رفيعة  
مثله (فقد عدلت) أي حرت (عن العدل في التفضل عليه بطول العمر دوني فلم فضله) على (فيقول  
الله) تبارك و(تعالى) لذلك الصبي (لاني علمت انك لو بلغت) سن التكليف (لاشركت بي) أو عصيت  
أمرى (فكان الاصل لك الموت في) سن (الصبا هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل وعنده هذا ينادي  
الكفار من دركات لظى) وهو اسم طبقة من طبقات جهنم واستعمال الدركات فيها كاستعمال  
الدرجات في الجنة (ويقولون) جميعا (الهنا أما علمت اننا اذا بلغنا أشركنا) أو عصينا (فهل أمتنا في) سن  
(الصبا فانا قد راضينا بما دون منزلة الصبي المسلم فبماذا يجاب عن ذلك) السؤال (وهل يجب عند هذا الا  
القطع) والجزم (بان الامور الالهية) بما فيها من خفايا الحكم والاسرار (تتعالى) وتترفع (بحكم  
الجلال) وهو احتجاب الحق عنا بعزته (عن أن توزن بميزان الاعتزال) المسائل عن سميت الاعتدال

\* (تنبيه) \* هذه المسئلة المفروضة أوردتها ابن الهمام في المسامرة وجعلها مناظرة بين الأشعري والجبائي قال وكان يتلذذ له على مذهبه فتاب وصار اماماً في السنة فقال الأشعري للجبائي أرايت لو أن صيباً مات الخ وفيه ان قوله فيقول الله عز وجل لانه بلغ واجتهد هو جواب الجبائي وعند هذا ينشأ الكفار الخ هو رد الأشعري على الجبائي وفي آخره فانقطع الجبائي وناب الأشعري عن الاعتزال وأخذ في نقض قواعد المعتزلة وهو أظهر مما في المواقف وأول شرح العقائد انه ناظره في ثلاثة أخوة مات أحد هم مظهرها والآخر عاصيا والثالث صغيراً وألزمه في قول العاصي يارب لم لم تمنني صغيراً الثلاث عصي لك أسراً فلا أدخل النار لما يتخيل أن لهم رفع الأزام به بان أماتته للصغير في صغره للعلم بانه لو بلغ لكفر وأضل غيره فأمانته لمصلحة الغير سيما إذا كان الغير كثير الظهور ورجائه وليس في إبقاء العاصي ذلك كما تصدى أبو الحسن لرفع الأزام به عن شيخه الجبائي بعد أربعة أدوار أو أكثر لكنه تحكم كافي التفسير الكبير ويلزمهم منع النفع عن لاجنانية له لا صلاح غيره وهو ظلم عند هم فان مذهبهم وجوب الأصل بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة إلى الكل من حيث الكل كما ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالم كافي شرح العضدية وانه لو منعه لذلك فكيف لم يمت قبل البلوغ فرعون وزرادشت وغيرهما من المضلين لا صلاح كثير من العالمين كافي التبصرة وشرح المقاصد فلا وجه لما قيل ان للجبائي ان يقول الأصل واجب على الله إذا لم يوجب تركه حفظ أصل آخر موجه بالنسبة إلى شخص آخر فاعلمه كان أماتة الأخ الكافر موجه لكفر أبو به وأخيه لآكل الجزع على موته فكان الأصل لهم حياته فلما حفظ هذا الأصل وجب فوات الأصل له لعله كان في نسله صلحاء كان الأصل لهم إيجادهم فلرعاية الكثيرين فوات الأصل وإذا تأملت ماذا كرت مظهر لك ان المصنف أعرض عن هذه المناظرة وقابها في صورة أخرى مفروضة لا تطابق مقصوده عليها ويقر من هذا سياق ابن التماساني في شرح الممع حيث قال وقد ألزمهم الاصحاب فبين أماتة الله صغيراً وفيه حرمانه ما يترتب على التكليف من الثواب الجزيل فان قالوا علم الله منه انه لو بلغ وكلفه لما آمن قاناً فيلزمكم أن يمت الله تعالى سائر الكفار دون البلوغ لعلمه انهم لا يؤمنون فهو أصل لهم من إبقائهم وتخليد هم في النار اه وسيق النسبي في الاعتماد ثم يقال لهم صبي عاش حتى بلغ وأسلم وختم بالاسلام وصبي مات في صغره وصبي بلغ وكفر وارثه بعد الاسلام فلم أبق الصبي الأول فان قالوا لانه أصح له فانه ينال باسلامه وما أتى به من الطاعات الاخر العظيم قيل لم لم يبق الثاني فان قالوا لان ذلك أصح له لانه تعالى علم انه لو بلغ لكفر واستحق الخلود في النار فكانت أماتة صغيراً أصح له قبل لهم لم يمت الثالث كما أمات الثاني ولا انفصال لهم عن هذه البتة فتأمل

\* (فصل) \* ومن أجوبة المساتريدية في الرد عليهم من النقل والعقل أما الأولى فقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جيعاً ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لا آمنوا لم تكن لهذه الآية فائدة ادعاء قدوة ومشبته ليستأله كفعلي المتكاف الذي يتحلى بما ليس فيه وقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض ففي الآيتين دليل على بطلان القول بالأصل اذ عند هم كل ما فعله تعالى عليه أن يفعل كذلك في الحكمة وكل من فعل ما عليه فعله فانه لا يوصف بالفضل والافضل فيقتضى مذهبهم لا يكون من الله تعالى تفضيل لبعض الرسل وهو خلاف النص بالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولو أراد الله تعالى بالنملة صلاحاً ما أنبت لها جناحاً والحديث صحيح من رواية علي رضي الله عنه وبالوجود فان الله تعالى فعل بالسكافر مالا صلاح له فيه بل له فيه مفسدة حيث أبقاه إلى وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه بأنه لا يؤمن بل يكفر ولا شك أن أماتته في صغره وعدم تمييزه أصح له اذ علم انه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله وكذا من عاش مدة على الاسلام ثم ارتد بعد ذلك فان بقاءه مع علمه بانه يرتد ليس بمصلحة له وقد فعل ذلك ولو كان تعالى قبض روحه

قبل ارتداده بساعة لكان أصح له وكذا ابقاء الكافرين وإيلاهم لم يزدادوا انما وبالاجماع فان المسلمين وأهل الأديان كلهم يطلبون المعونة من الله تعالى على الطاعات والعصمة عن السيئات وكشف ما بهم من البليات وقد نطق النص بذلك ثم الحال لا يخلو ان كان ماسألوا من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالى أولم يؤتممهم فان كان آتاهم فسؤالهم سفه وكفران للنعم اذ السؤال لما كان عند العقل لم يكن موجودا فيسئل كان الاشتغال بالسؤال الحاقا لهذه النعمة الموجودة بالمعدوم وجل تعالى أن يأمر في كتبه المنزلة على الأنبياء أن يشتغلوا بما هو سفه وكفران للنعمة وان لم يؤتمم فلا يخلو اما أن يجوز له أن لا يؤتممهم أولا يجوز فان كان لا يجوز له أن لا يؤتممهم بل يجب عليه على وجه كان بمنه ظاهرا وكان السؤال في الحقيقة كآثمهم قالوا اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق عليك ولا تجر علينا ومن ظن أن الأنبياء والأولياء اشتغلوا بمثل هذا الدعاء فقد كفر من ساعته وان كان يجوز أن لا يؤتممهم ذلك فقد بطل مذهبهم وبالمعقول ففيه تسفيه الله تعالى في طلب شكر ما أدى اذا لشكر يكون على الافضل دون قضاء الحق وتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على أن يفعل بأحد أصح مما فعل ولم يسبق في مقدوره ولا في خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم وابطال منة الله تعالى على عباده بالهداية حيث فعل ما فعل على طريق قضاء حق واجب عليه ولا منة في هذا فيكون الله تعالى بقوله والله ذو الفضل العظيم وبقوله بل الله يمتن عليكم ان هذا لكم للايمان متصلا اذ لا فضل ولا منة في قضاء مستحق عليه وبالله التوفيق (فان قيل مهما قدر سبحانه وتعالى (على رعاية الاصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب) ومنعهم الاصلح) كان قبحا لا يليق بالحكمة (تعالى الله عن ذلك (قلنا القبيح) لغة (مالا يوافق الغرض) وهو الغاية التي يتجرى ادراكها (حتى انه قد يكون الشيء قبحا عند شخص) لاسرما (حسننا عند غيره اذا وافق غرض أحد همدادون الاخر) فانما يتم قبح الشيء وحسنه بموافقة الاغراض (حتى) انه قد (يستقبح قتل الشخص أو لياؤه) بنصب اللام من قتل على انه مفعول وأولياؤه فاعل مؤخر والضمير عائد على الشخص (وبستحسنه أعداؤه) فبنفاوت الاغراض اختلاف الاستقباح والاستحسان (فان أريد بالقبيح) الذي ترتب من عدم رعاية الاصلح (مالا يوافق غرض الباري سبحانه) وتعالى (فهو محال اذ لا غرض له) تعالى (فلا يتصور منه قبيح) بهذا المعنى وهذا (كالا يتصور منه ظلم اذ) هو المالك المطلق والخلق خلقه والملك ملكه ومعنى الظلم تجاوز الحدود والتصرف في غير المالك و(لا يتصور منه التصرف في ملك الغير) لانه في الحقيقة لا غير فيكون له ملك (وان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه) تعالى (محال وهل هذا الا مجرد تشبه تشبهية النفس يشهد بخلافه ما قد فرضناه من خصامة أهل النار) في مسئلة الصبي والبالغ وفي الاعتماد للنسبي وليس منع الاصلح بخلافه لان منع ما كان منعه حكمة وهو حق المانع لاحق غيره قبله بل يكون عدلا ثم الجود انما يتحقق بالافضل لا بقضاء الحق المستحق وعندهم لا افضل بل كل ذلك قضاء حق واجب عليه للغير فلا يتصور عندهم تحقيق الجود وعندنا بما يعطى جواد متفضل وبما يمنع كانه حقه عادل اه ولما كان من مذهب الاعتزال ان ترك رعاية الاصلح بخلافه يجب تنزيهه تعالى عنه وكان من الجواب لهم انه ليس يلزم في غمام البكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع من يشاء دون ايجاب سلب الاختيار والمشيئة كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء تعرض المصنف لذكر الحكيم بقوله (ثم الحكيم) في أسمائه تعالى (معناه العالم) قاله ابن الاعرابي زاد غيره (بحقائق الاشياء) كإلهي هي ولا يعلم كنه حقائق الاشياء غيره فهو الحكيم المطلق وبطلق أيضا (على القادر على احكام فعلها) باحسان العمل واتقان الصنع (على وفق ارادته) فالعنى الاول يرجع الى العلم والثاني

فان قيل مهما قدر على رعاية الاصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح مالا يوافق الغرض حتى انه قد يكون الشيء قبحا عند شخص حسننا عند غيره اذا وافق غرض أحد همدادون الاخر حتى يستقبح قتل الشخص أو لياؤه ويستحسنه أعداؤه فان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال اذ لا غرض له فلا يتصور منه قبيح كالا يتصور منه ظلم اذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير وان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشبه يشهد بخلافه ما قد فرضناه من خصامة أهل النار ثم الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء القادر على احكام فعلها على وفق ارادته

الى القدرة ولذا قالوا الحكيم ذو الحكمة وهى عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقارب الصنع وقال  
ابن التلمسانى الحكيم هو الذى يفعل على وفق ارادته وعلمه ويرجع معناه الى صفة العلم والقدرة وفى  
الاسماء والصفات لعبد القاهر البغدادى الحكيم هو العالم بالمستور الخفى على غيره فهو من  
الاصناف الثابتة له فى الازل لانه فى الازل كان عالما بجميع المعلومات على التفصيل وقبل هو المحكم لافعاله  
على اتقانها أو هو الممتنع عن الفساد فهو اذا من الاوصاف التى استحقها بفعله ولا يكون حينئذ من  
أوصافه الازلية وعلى المعنى الآخر من أوصافه المشتقة من أفعاله وقد اختلف فى معنى الحكيم فقال  
أصحابنا الحكيم فى فعله من أصاب مراده على حسب قصده وعند المعتزلة من كان فى فعله منفعة له أو  
لغيره اهـ (وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح) والصالح للعباد ومن أصول المعتزلة حمل الغائب على  
الشاهد وقد رد عليهم المصنف ذلك بقوله (وانما الحكيم منا) أى اذا أطلق الحكيم على أحدنا أو يد  
به ذو الحكمة وهى اصابة الحق بالعلم والعمل فهو (يراعى الاصلح) والصالح (نظرا لنفسه ليستفيد  
به فى الدنيا ثناء) جيلا (وفى الآخرة ثوابا) جيلا (أو يدفع به) أى بمراعاة الاصلح (عن نفسه)  
مضرة عاجلة أو آجلة (وأفة) لها (ورحة) عاينها (وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال) وقد أظهرنا  
فساد قول المعتزلة من أن الحكمة ما كان موضوعا لطلب منفعة أو لدفع مضرة بوجوه كثيرة ليس هذا  
محل ذكرها وبالله التوفيق (الاصل الثامن أن معرفة الله سبحانه) بتوحيده واتصافه بصفات الكمال  
وطاعة أو امره (واجبة) على كل مكاف اتفاقا ولكن وجوبها عند أهل الحق (بإيجاب الله تعالى  
وشرعه) بواسطة رسوله الكرام (لأبالعقل) أى مما يجب الايمان به أن العقل لا يستقل بأدراك المواقعة  
الشرعية المتعلقة بالفعل والترك فلا تحسن ولا تقبح بالعقل وهذا الاصل هو الملقب بالتحسين والتقبيح  
العقليين وعليه يترتب ما ذكره المصنف قبل هذا فى الاصلين من مسألة التكليف وإيلاء البهائم ولذا  
قبل ان تقديم هذا البحث عليهما كان أحسن وقد لاحظ ذلك ابن الهمام فى المسامرة فأورد الشكل  
فى أصل واحد وحاصل الكلام فيه أن أهل السنة والجماعة من الاشاعرة اتفقوا على أن الافعال توصف  
بالحسن والقبح لكن لادواتها ولا لوصافها ولا لاعتبارات تلحقها وانما توصف من حيث تعلق خطاب  
الشرع بها فان تعلق بها نهى فهى قبيحة فاذا القبح مانهى الشارع عنه وان لم يتعلق بها نهى فهى  
حسنة فاذا الحسن مانى الله عنه فالحسن واجب الى كونه الفعل لم يتعلق به نهى والتقبح واجب الى  
كون الفعل تعلق به نهى فنفس الفعل أو جب له هذا الحكم من الحسن والقبح الذى هو محل النزاع  
(خلاف للمعتزلة) جهوهم وللمانوية على ماسأنى بيان أقوالهم فى ذلك والدليل عليه من النقل  
والعقل ولما كان الدليل العقلى الذى هو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث يحمى العذاب الدنيوى  
ويحمى العذاب الاخرى أعرض عنه وتمسك بدليل العقل فقال (لأن العقل) اذا كان موجبا (ان  
أو جب الطاعة) لله تعالى (فلا يتخلو لما أن يوجبها لغير فائدة) عاجلة أو آجلة (وهو محال فان العقل  
لا يوجب العيب) وهو لا فائدة فيه (واما أن يوجبها) أى الطاعة (للفائدة) وغرض وذلك لا يتخلو لما  
أن يرجع) ذلك الغرض (الى المعبود) جل وعز (وذلك محال فانه) تعالى (يتقدس) ويتنزه (عن  
الاغراض والفوائد) اذ الغرض هو الحامل للفاعل على تحصيل كمال عذبه أو دفع نقص كذلك  
وكل ذلك يستحيل على البارى جل وعز (بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان فى حقه تعالى سبيلان)  
أى متساويان (واما أن يرجع الى غرض العبد وهو محال) أيضا (لانه) لا يتخلو لما أن يكون فى الحال  
أوفى المسائل ومن المعلوم البين انه (لا غرض له فى الحال بل يتعب به) ويقع فى تكليف ومشقة  
(وينصرف عن الشهوات) النفسية (بسببه) أيضا ليس له غرض فى المسائل لانه (ليس فى المسائل)  
أى فى الآخرة (الا الثواب والعقاب) على الطاعة والعصيان (ومن أين يعلم) للعبد البناء للمفعول

وهذا من أين يوجب رعاية  
الاصلي وانما الحكيم منا  
يراعى الاصلح نظرا لنفسه  
ليستفيد به فى الدنيا ثناء  
وفى الآخرة ثوابا أو يدفع  
به عن نفسه آفة وكل ذلك  
على الله سبحانه وتعالى محال  
\* (الاصل الثامن) \* ان  
معرفة الله سبحانه وطاعته  
واجبة بإيجاب الله تعالى  
وشرعه لأبالعقل خلافا  
للمعتزلة لأن العقل وان  
أوجب الطاعة فلا يتخلو لما  
أن يوجبها لغير فائدة وهو  
محال فان العقل لا يوجب  
العيب واما أن يوجبها لفائدة  
وغرض وذلك لا يتخلو لما  
أن يرجع الى المعبود  
وذلك محال فى حقه تعالى  
فانه يتقدس عن اغراض  
والفوائد بل الكفر  
والايمان والطاعة والعصيان  
فى حقه تعالى سبيلان واما  
أن يرجع ذلك الى غرض  
العبد وهو أيضا محال لانه  
لا غرض له فى الحال بل  
يتعب به وينصرف عن  
الشهوات بسببه وليس فى  
المآل الا الثواب والعقاب  
ومن أين يعلم



واللام مفتوحة (ان الله تعالى) (يثيب) أي يجازي (على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليه) أي على كل منهما ولا طريق الى العلم بذلك (مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان اذ ليس له الى أحدهما ميل) يعرف به (ولابه) أي بالعبد (لأحدهما اختصاص وانما عرف تميز ذلك) من بعضه (بالشرع) على لسان الرسل فثبت بذلك أن الموجب هو الشرع لا العقل ومنهم من أخذ هذه المسئلة بالمقايسة بين الشاهد والغائب وقد رد عليه المصنف بقوله (ولقد زل) أي وقع في الزلل (من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق المخلوق) ويميز (بين الشكر والكفران) والشكر هو تصور النعمة وإظهارها والكفران نسيان النعمة وسترها (لماله من الارتياح) والانبساط (والاهتزاز) والاهتزاز (والتلذذ بأحدهما دون الآخر) وغاية ما يقال فيه أنه يرجع الى ملاءمة الطبع وليس هذا محل النزاع وقال أبو الخير القزويني من شرط الموجب أن يكون حيا عالما ملوكا قادرا على الثواب والعقاب والعقل عرض يستحيل أن يتصف بصفة ثابته وأبضا فان العقل لو صلح للإيجاب بشئ لصلح الإيجاب لجميع الواجبات وأيضا نحن نرى فعلين متماثلين وأحدهما حسن والآخر قبيح كالوطء نكاحا والوطء سفاحا والقتل ابتداء والقتل احتذاء فدل على أن الحسن والقبح باثبات الشرع فقط اه وأوسع الكلام في إبطال هذه المسئلة ابن التمساني في شرح المجمع فقال اعلم ان الحسن والقبح يطلقان باعتبار ثلاثة الأول الحسن هو الملائم للغرض والقبح هو المخالف للغرض والملاءمة ترجع الى ميل النفس والطبع وهما بهذا الاعتبار يرجعان الى أمر عر في مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال وتفسير الحسن والقبح بهذا الاعتبار لا نزاع فيه الثاني الحسن كل صفة كمال علم بنوعه والقبح ضده كالجهل بنوعه وهذا عقلي لا نزاع فيه أيضا الثالث الحسن ما ينال فاعله الثناء من الله تعالى والثواب أو اللوم والعقاب على تركه في الدنيا والآخرة والقبح ضده وهذا محل النزاع فلا شعيرة تقول ان ذلك يرجع الى وقوع جائز غيبي ووقوع الجائزات الغيبية لا يمتد الى اليه الا بانباء الصادق عادة والمعتزلة والخوارج والكرامية تقول ان البارئ تعالى حكيم وان الحكيم لا يفعل ولا يأمر ولا ينهى الا على وفق الحكمة والبارئ لا يتنفع ولا يتضرر فتعين حصر الصلاح فيما يرجع الى جلب نفع للعبيد أو دفع ضرر عنهم قالوا واذا كان مضمون الفعل مصلحة خالصة أو راحة للحكيم لا بد أن يرجح فعله على تركه وان كان مضمونه مفسدة خالصة أو راحة للحكيم لا بد أن يرجح تركه على فعله وان استوت جهة المصلحة والمفسدة فيه فوجب ذلك التخيير فاذا وقفنا بعبقرونا على شئ من ذلك اما بضرورة أو بنظر حكمنا به وان وقفت العقول عن ادراك شئ من ذلك تلقيناه من الشارع فالشرع مخبر عن حال المحل كالحكيم الذي يخبر عن هذا العقار انه بارد أو حار لانه ثبت حكما في المحل وعلى هذا الاصل يعسر عليهم القول بالقبح ثم قسموا الافعال الى ثلاثة أقسام منها ما يدرك حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يستقل العقل بادراك حسن فيه ولا قبح حتى يرد الشرع فيسهل كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقد تمسك الأصحاب في الرد عليهم بالمناقضة العرفية والمذهبية والعقلية فاما العرفية فقالوا ادعيتهم ادراك حسن بعض الافعال وقبحها بضرورة العقل وحكم الضروري أن لا تختلف فيه العقلاء عادة وعرفا ونحن نخالفكم ولا يمكنكم حمل ذلك على العناد فان العادة تحيل مثل ذلك من الجاء الغطير مع توالي العصور ومردودهم قالوا انما لم نخالفكم في شئ البتة فاما نحن جميع ما تحسنونه ونقبح جميع ما تنقبحونه وانما الخلاف في المدرك فنحن نقول انه من العقل وأنتم تقولون انه من الشرع ولا يبعد الاختلاف في المدرك بعد الاتفاق على أصل الحكم كاختلافكم مع الكعبي في ان خبر التواتر يفيد العلم بضرورة أو نظرا وأجاب الأصحاب بوجهين أحدهما انما لم تنفق قط في صورة

أن الله تعالى يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما مع ان الطاعة والمعصية في حقه يتساويان اذ ليس له الى أحدهما ميل ولا به لأحدهما اختصاص وانما عرف تميز ذلك بالشرع ولقد زل من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق بين الشكر والكفران لماله من الارتياح والاهتزاز والتلذذ بأحدهما دون الآخر



الافى اللفظ والحسن منا ومنكم مقول بالاشراك اللفظي فنحن نقول انه يرجع الى تعلق الخطاب والقول ولا يكتسب المقول من القول صفة كالا يكتسب المعلوم من العلم صفة وأنتم تزعمون انه صفة في المحل نفسه أو تابعة له في الحدوث عند الجمهور منكم ونحن ننفي القسمين معاً الثاني اننا نسلم الكلية فانه يحسن عندنا من الله تعالى ايلام البرايامن غير جرم سابق ولا التزام عوض لاحق وأنتم لا تقضون بحسنه من الله تعالى الاباحد الامر من فلم تتفق في كل صورة وأما المناقضة المذهبية فقالوا ادعيتم أن الايلام قبض وانه يحسن للنفع الراجح وادعيتم أن الكذب قبض وانه لا يحسن في النفع الراجح ومن صور ذلك أن يكون فيه نجاة نبي فقال أبو هاشم التزم النسوية بين صورتين واحكم ان الكذب يحسن في مثل هذه الصورة فقبل له اذا قلت ان من جنس الكذب ما يوصف بالحسن ومن أصلك ان كل حسن يصح من الله فعله والمتكلم على أصلك من فعل الكلام لامن قام به فجوز أن يخلق الله تعالى كذباناً فعاً ويتصف به فقبل ولم يجحد جواباً وأما المناقضة العقلية وهو ان القتل ابتداء كالقتل بناء فانه ممتنع وبأن في الصورة والصفة بدليل أن الغافل في المستند فيهما لا يفرق بينهما وقد قضيتم بقبحه ابتداء وتحسنه بناء وحكم المثليين أن لا يفرق في صفات النفس ولا ما يلزم النفس والمعتزلة شبه الاولى قالوا ان العقلاء مجمعون على تحسين الصدق الذافع وتقبيل الكذب الضار والظلم الذي لا ينتفع به الظالم وتحسين شكر المنعم وانقاذ الهلكى والغرقى قالوا وقد اعترف بذلك من ينفي الشرائع من البراهمة فدل على انه من موجبات العقول قلنا ذلك يرجع الى الملازمة والمنافرة ونحن نسلمه وحمل النزاع غير ذلك وهو انه اذا فعل شيئاً من ذلك يناب عليه في الآخرة أو يعاقب على تركه ويجرد العقل لايتهدي لذلك وأما قولكم ان البراهمة حسنت بعقولها قلنا جعلوا الجهل كم كمالهم فجاءوا ايلام البهائم مطلقاً وأنتم تحسنونه بجناية سابقة أو التزام عوض لاحق الشبهة الثانية قالوا من له غرض يناله ان صدق أو كذب فانه يختار الصدق على الكذب ما ذاك الا لحسنه عقلاً قلنا موجباً معتقداً الشرائع قالوا نفرضه فحين لم يعتقد ذلك قلنا لا اعتقاده موجب مذهبكم قالوا نفرضه فحين نشأ في خبره ولم يتصل به شرع ولا لحاط غيره من أبواب المذاهب قلنا اذا بالغتم في الفرض الى هذه الصورة فينبذ بمنع ترجيحه للصدق والشبهة الثالثة قالوا لو حسن من الله كل شئ لحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وحينئذ لا يتميز النبي على المنتبى قلنا من صار من أصحابنا الى أن دلالة المعجزة عقلية فانه يمنع صدور ذلك على يد الكاذب لان الدلالة العقلية تدل لنفسها فلو وجدت غير دلالة لا تقلب الدليل شبهة والعلم جهلاً وقلب الاجناس محال ومن صار الى أن دلالتها عادية يجوز صدورها على يد الكاذب قال والجواز للعقل لا يمنع القطع بالدلالة بناء على استمرار العادة كما اننا نقطع بان كل انسان نشاهده مخلوق من أوليى وان جوازاً خافه من غير تردد في أطوار الخلقة وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم بالشبهة الرابعة قالوا لو لم يكن الكذب قبضاً لعينه لجاز أن يخلق الله تعالى كذباً ويتصف به قلنا هذا لازم أصلكم فانكم تزعمون أن المتكلم من فعل الكلام ونحن نقول المتكلم من قام به الكلام وكلام الله تعالى أزلى متصف بالصدق ويستحيل وصفه بالكذب لما فيه من النقص اه وقال شارح الحاجبية لو حسن الفعل أو فجزأته لما اختلف لان ما بالذات لا يختلف لكنه قد اختلف كالقتل ظمناً واحداً والضرب تعسداً وما وتاديباً وأيضاً لو حسن الفعل أوقع لغير الطالب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد على ذلك المتعدي وهو الحسن والقبح والتالى باطل لما يلزم عليه من تخلف الصفات النفسية فالقدم مثله اه

فقلت المعتزلة نعم يحزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب إذا أدرك قبحه وبثبوت حكمه تعالى فيه بالإيجاب له والثواب بفعاله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه فبما كشكر المنعم بناء منهم على أن للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أي تقتضيها ذات الفعل كما ذهب اليه قدمائهم أولا لصلته فيه حقيقة توجبها له كما ذهب اليه الجبائية وبأنه قد يستقل بتركها العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه وقد لا يستقل فلا يحكم فيه بشئ حتى يرد الشرع وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للعقل نفسه حسن وقبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما وانما ورد الشرع باطلاقه وقبحه ووروده بحضاره واذا ورد بذلك حسنه أو قبحه بغير هذا المعنى فخاله بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين كخاله قبل وروده فلا يجب قبل البعثة شئ لا ايمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقال الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للعقل على الوجه الذي قالته المعتزلة ثم اتفقوا على نفي ما بينته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الاصلح ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض في ايلام الاطفال والمهائم والعقاب بالمعاصي ان مات بلا توبة بناء على منع كون مقابلاتهم بخلاف الحكمة بل قالوا ما ورد به السمع من وعد الرزق والثواب على الطاعة وألم المؤمن والطفل حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه لابد من وجوده لو عده وما لم يرد به سمع كتعويض البهائم على آلامهم تحسب بوقوعه وان جوزه عقلا ولا اعلم أحد منهم جوزه عقلا تكليف مالا يطاق فهم في هذا الخلافون للاشعرية ومع القول بالحسن والقبح العقليين اختلفوا هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم الله في ذلك الفعل تكليفي فقال الاستاذ أبو منصور الساتريدي وعامة مشايخ سمرقند نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه وجوب تصديق النبي وهو معنى شكر المنعم وروى الحاكم الشهيد في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقته لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته وعنه أيضا لو لم يعبث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف المذيع الاوّل قالوا العقل عند هم إذا أدرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاها وعندها معشر الحنفية الموجب لمقتضى الحسن والقبح هو الله تعالى يوجب على عباده ولا يجب عليه شئ باتفاق أهل السنة والعقل عندها آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة أن يطلع الله على الحسن والقبح الكائنين في الفعل واذا لم يوجب العقل ذلك لم يبق دليل على الحكم للأفعال من ذلك وغيره الا السمع وقد قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال انه نفي العذاب مطلقا في الدنيا والآخرة وذلك نفي لازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم وحل بعضهم العذاب في الآخرة على عذاب الدنيا وهو مدفوع بأنه تخصيص بغير دليل وبخلاف مقتضى اطلاق لفظ العذاب بلاموجب يقتضي التخصيص اهـ (فان قيل) من طرف المعتزلة ليس تخصيص العذاب في الآخرة بعذاب الدنيا بخلاف مقتضى الاطلاق فلا موجب بل هو خلاف له موجب عقلي وهوان الواجبات كالنظر المؤدى الى الايمان بوجود الباري تعالى ووحدانيته لو لم يكن عقلا يلزم الدور واذا وجب النظر المؤدى الى الايمان عقلا وان لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح المؤدى اليه الذي هو أول واجب ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة عقلا من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقصود كذلك وأما الملازمة الثانية فقد أشار اليها المصنف بقوله (فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع) أي اذا حصرتم مدارك الاحكام في الشرع المنقول دون قضايا العقول (والشرع لا يستقر ما لم ينظر المكلف فيه فاذا) أظهر الرسول معجزته ودعا الخلق الى النظر فيه يعلم صدقه (قال المكلف للنبي ان العقل ليس يوجب على) أي لا يجب على النظر الا بشرع مستقر (و) اما (الشرع)

فان قيل فاذا لم يجب النظر  
والمعرفة الا بالشرع والشرع  
لا يستقر ما لم ينظر المكلف  
فيه فاذا قال المكلف للنبي  
ان العقل ليس يوجب على  
النظر والشرع

فانه (لا يثبت) في حق (الاب النظر) المؤدى الى على بشبونه (ولست أقدم على النظر) لاعلم ثبوت الشرع في حق مالم يجب (أدى ذلك الى) الدور وهو باطل وأدى أيضا الى (الخام الرسول قلنا) في الجواب ما ذكرناه يتعكس عليكم في ايجاب العقول فان العقل لا يوجب بضرورته لامر من أحدهما اختلاف العقلاء فيه الثاني انه يتوقف على أمور نظرية والمتوقف لا يكون ضروريان وقوعه على الامور النظرية انه يتوقف على ايجاب المعرفة وهو نظري وايجاب النظر بوجوب المعرفة بناء على ان مالا يتوصل الى الواجب الابه فهو واجب وهو نظري أيضا وانه لا طريق سواه وهو نظري فتعين ان ما يوجب النظر وان كان كذلك فلا عاقل أن يمتنع من النظر حتى يوجب العقل فيقول لا أنظر مالم يجب ولا يجب مالم أنظر هذا من حيث الجدل وأما من حيث التحقيق فان وجوب النظر لا يتوقف على نظر المكلف بل متى ورد الشرع وأخبر بالاجباب وكان المكلف بحال يصح منه النظر والاستدلال فقد تحقق الشرع والموقوف على نظره علمه بالوجوب لانفس الوجوب والمشروط في التكليف أن يكون المكلف له سبيل الى العلم بما كلفه فان من أغلق عليه بابا وقال مهما خطر لي من الحركات والسكنات أفعله ولا تكليف لله تعالى على لاني لم أطلع على حكمه يكون عاصيا بالاجماع فانه لا يتخلو اما أن يكون من أهل الاجتهاد أولا فلا يكون من أهل الاجتهاد فالواجب عليه أن ينظر ليعلم حكم الله تعالى بالاجماع وان لم يكن من أهل الاجتهاد وجب عليه السؤال وتقليد من يعرف حكم الله تعالى (هذا) القدر المفروض صدور من المكلف لئيبه ساقط عن الاعتبار إذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا القائل في ترك النظر وقد ضرب المصنف له مثلا ليفهم فقال هو (يضاهي) أي يشابه (قول القائل للواقف في موضع من المواضع) قصدا للارشاد الى النجاة (ان وراءك) أي خلفك (سبعا) وهو الحيوان المفترس (ضار يا) وصفه بالشدة والضرورة (فان لم تنزع) هكذا في سائر النسخ وفي بعضها فان لم تبرح (عن المكان) الذي أنت فيه بالحركة والانتقال (فتلك وان التفت وراءك وانظرت عرفت صدقي) أي صدق قولي (فيقول) له ذلك (الواقف) المذكور (لا يثبت) عندى (صدقك مالم ألنفت ورأى) وانظر (ولا ألنفت ورأى) لا أنظر مالم يثبت صدقك فبدل هذا (كما لا يخفى) على حقاقة هذا القائل (وسقوطه عن حيز الاعتبار) (وتهدفه) أي نصب نفسه هدفا (للهلاك ولا ضرر فيه على الهادى المرشد) للنجاة (فكذلك النبي يقول) ان بعث اليهم مامعناه اعلوا (ان وراءكم) أي خلفكم أو امامكم فانه من الاضداد والمعنى صحيح على الوجهين (الموت) أي لا بد منه (ودونه السباع الضارية) لعله أراد بذلك ملائكة العذاب على التشبيه والالامناسبة لذكرها بعد الموت ولذا أسقط هذه الجملة ابن الهمام في المسامرة (والنيران المحرقة ان لم تأخذوا حذركم منها) بالتوبة والتصديق والعمل الصالح (وتعرفوا الى صدقي بالالتفات الى معجزتي) فان اعراضكم عن قبول ما جئت به أو تكذيبكم اياي موجب للهلاك الابدى وهو الخلود في العذاب الاليم (فن التفت) منكم بأن نظري معجزتي (عرف) صدقي (واحترز) أي صار في حرز (ونجا) من الهلاك الابدى (ومن لم يلتفت) منكم بالنظر فيها (وأصر) على عناده (هلك) هلا كابل (وتردى) على أم رأسه في الهاوية (ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم) أي جميعهم وقوله (أجمعون) تأكيده (وانما على البلاغ المبين) أي المظهر للحق (فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت) ويحذر من عذاب النار (والعقل يفيد فهم كلامه) أي الخطاب (و) يفيد (الاحاطة بما كان ما يقول في المستقبل) من الزمان فيجوز للعقل صدق ما يقول النبي قبل النظر في المعجزة (والطبع يستحث على الحذر من الضرر) وذلك بحمل العاقل على النظر لاحتماله فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلاء فيكون مجرد تجوز العقل ما يقول النبي مع استحاث الطبع على الحذر من الضرر ملازوما عقليا أي يحكم العقل بانه ملازم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة قال ابن أبي شريف انه ليس المراد بالنيران فيما صير نيران الاخرة لانها وراء الموت لا دونه ولانها لم تثبت عند المخاطبين بعد بل المراد الضرر

لا يثبت عندى الاب النظر ولست أقدم على النظر أدى ذلك الى خام الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا هذا يضاهي قول القائل للواقف في موضع من المواضع ان وراءك سبعا ضار يا فان لم تبرح عن المكان فتلك وان التفت وراءك وانظرت عرفت صدقي فيقول الواقف لا يثبت صدقك مالم ألنفت ورأى ولا أنظر مالم يثبت صدقك فبدل هذا على حقاقة هذا القائل وتهدفه للهلاك ولا ضرر فيه على الهادى المرشد فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم يقول ان وراءكم السبع ودونه السباع الضارية والنيران المحرقة ان لم تأخذوا منها حذركم وتعرفوا الى صدقي بالالتفات الى معجزتي والاهلكم فمن التفت عرف واحترز ونجا ومن لم يلتفت وأصر هلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم أجمعون وانما على البلاغ المبين فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت والعقل يفيد فهم كلامه والاحاطة بما كان ما يتوله في المستقبل والطبع يستحث على الحذر من الضرر

بهم او بالموت تعظيم ماوراءهم وهم يله الا الموت الحقيقي قلت وفيه نظر يحتاج الى تأمل وقد يقال في  
 الاعتراض على هذا التقدير ان مجرد تجوز العقل صدق ما يقول النبي ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحاث  
 الطبع ملزوما عقليا أيضا لا مجردة ولا مع التجوز بل كور بل قد لا ينساق المكاف الى النظر بسبب علة  
 الشهوة على استحاث الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر في العواقب ويعود  
 المحذور وهو لزوم الاغرام وحاصله منع الملازمة وقد يجاب بانه مكافرة لما قرران مستند حكم العقل بالازوم  
 اطراد العادة ومجرد التجوز العقلي لا يقدح في العلم بالزوم المستند ذلك العلم الى العادة وقد يجاب عن  
 تمسكهم بلزوم الاغرام بان مقتضى ما ذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند  
 دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوب النظر على المكاف بلا دعوة من النبي ولا اخبار أحده بما  
 يجب الايمان به وهو مطلوبكم وحاصله ان ما أفاده دليلكم محل وفاق ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع  
 ثم أشار المصنف الى ابطال ايجاب العقل فقال (ومعنى كون الشيء واجبا أن في تركه ضررا) ويكون تاركه  
 ملوما (ومعنى كون الشرع موجبا بانه معرف للضرر المتوقع) في تركه (فان العقل) بمجرده (لا يهدي)  
 أي لا يرشد (الى التهديف) كونه هدفا (للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات) والمذوذات (فهذا معنى)  
 ايجاب (الشرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به) ودرجاء الثواب  
 على فعل ما أمر به (لم يكن الوجوب ثابتا) في الحقيقة (اذلا معنى الواجب الاما يرتبط) أي يتعلق (بتركه  
 ضرر في الآخرة) فهذا هو محل النزاع والحاصل ان كل الواجبات تثبت ابتداء جبر ايجام المالكية  
 المقنضية لاستحقاق امثال الامر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة أزلا بمتعلقاتها  
 من أفعال العباد دون ترتيب ولكن يتوقف تعلقها بالتجيز على فهم الخطاب بالا بلاء وقد تحقق كل ذلك  
 في حق من أخبره بذلك الايجاب بخبر لا تنفاه الغفلة عنه بذلك الاخبار غير ان هذا التعلق التجيزي قد  
 يكون تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر  
 من الواجبات فاما تعلق الوجوب بالنسبة الى غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه  
 النبوة من الواجبات فانه يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوى النبوة وأما تعلق الوجوب في النظر في المعجزة  
 فبمجرد الاخبار بذلك الوجوب لا يقدر المخاطب بالخبر في عدم الالتفات اليه بعد ما جع له من الابلاغ  
 وآلة الفهم وهو العقل المجوز لما دعاه الخبر لانه أي عديم الالتفات اليه بعد ما جع له من الامرين  
 جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يعذر في  
 عدم الالتفات المذكور وبه يندفع الاعتراض بلزوم الاغرام والمصنف رحمه الله تعالى في كتاب الاقتصاد  
 كلام موضح لهذا المحل لمخض ان الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم  
 أو معلوم والواجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو انه مرجح  
 على تركه بترجيح انه اياه فالرسول يخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر سبب لمعرفة  
 الصدق والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر عن الضرر بعد فهم المحذور  
 بالعقل وبهذا تبين ان مدخل العقل من جهة انه آلة للفهم لانه موجب \* (تنبيه) \* قال ابن الهمام  
 اعلم ان محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة  
 الكمال وكثيرا ما يذهل أكارا الاشاعة عن محل النزاع في مسئلتى التحسين والتعجب العقليين لكثرة  
 ما يشعرون النفس ان لا تحسب العقل بحسن ولا قبح فذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق حتى تحير كثير  
 منهم في الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لانه نقص حتى قال بعضهم ونعوذ بالله ممن قال لا تتم استحالة  
 النقص عليه تعالى الاعلى رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلي وحتى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في  
 تنزيه الرب جل جلاله عن المكذب بكونه نقصا لان المكذب عندنا لا يقبح لعينه وحتى قال صاحب التلخيص

ومعنى كون الشيء واجبا  
 ان في تركه ضررا ومعنى  
 كون الشرع موجبا  
 أنه معرف للضرر المتوقع  
 فان العقل لا يهدي الى  
 التهديف للضرر بعد الموت  
 عند اتباع الشهوات فهذا  
 معنى الشرع والعقل  
 وتأثيرهما في تقدير الواجب  
 ولولا خوف العقاب على  
 ترك ما أمر به لم يكن  
 الوجوب ثابتا اذلا معنى  
 الواجب الاما يرتبط بتركه  
 ضرر في الآخرة

الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها عقلاً وان كان سمعياً لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر له فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي اه وكل هذا منهم للغملة عن محل النزاع حتى قال بعض محققى المتأخرين منهم وهو السعدى شرح المقاصد بعدم ما حكى كلام هؤلاء المذكورين مانصه وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع اه قال ابن أبي شريف فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما في أفعال العباد لا في صفات البارى سبحانه قلت الاختلاف بين الاشاعة وغيرهم في ان كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالبارى تعالى منزّه عنه وهو محال عليه والكذب وصف نقص في حق العباد فان قيل لا نسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقاً لانه قديم بحسن بل قد يجب في الاخبار لسائل عن موضع معصوم يقصد قتله عدواناً قلنا لا يخفى في أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الواقع الاله لا يصح فرضه في حق ذى القدرة الكاملة الغنى مطلقاً سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل

\* (فصل) وهذا الدليل الذى سقناه في أول الاصل هو متمسك بالحدث وأما الصوفى فيقول الافعال كلها نسبتان نسبة التكوّن ونسبة التكليف أما نسبة التكوّن فعمامة لما تقدم من ان الافعال كلها فعل الله تعالى وقد قال تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فالافعال بهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء الابداء بل هي حسنة من حيث علم الفاعل وارادته وأما نسبة التكليف وهي الطلب فهي مختصة بأفعال المكلف وهو المالك والجن والعقل البالغ من الانس ومن المعلوم ان الطلب للشيء فرع العلم به ولا علم بالحقيقة الا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وقد انقسمت التكليف الى طلب فعل وطلب ترك فما يتعلق الطلب بفعله جعله الشارع حسناً يطلبه وما يتعلق بتركه جعله الشارع قبيحاً بطلب تركه وما لم يتعلق بتركه ولا بفعله جعله الشارع حسناً لسلامته من طلب الترك ولانه يرجع الى مطلوب الفعل بالنسبة ولا شك ان العقل لا يمتدى لوقوع ممكن والافعال كلها ممكنة أن تكون حسنة أو قبيحة باعتبار ما يعرض لها من تعلق الطالب وتعلق الطلب غيب فلا يعلم الا بالتوقيف السمعى النبوى أو بما يؤل اليه فاذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلاً وهو المطلوب والله أعلم (تكميل) قد بقي على المصنف ذكر معتقدين لاهل السنة والجماعة وهما مرتبان على ابطال التحسين والتفجيع العقليين ونحن نذكرهما هنا لتلاخول كتابنا عن زوائد الفوائد فنقول ومن معتقد أهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعلا لا يفعل شيئاً لغرض لانه لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكماً لغيره وهو محال لا يقال الغرض تحصيل مصلحة العبد لا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استوى بالنسبة اليه لم يصلح أن يكون غرضاً ذنباً للفعل لا امتناع الترجيع بلا مرجح وان لم يستوى بان يكون تحصيل المصلحة بالنسبة اليه أولى لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة اليه وأيضاً فقد ثبت انه تعالى قادر على أن يفعل ذلك الغرض من غير واسطة فعل والعبث عليه محال اجساماً واتفق عليه أهل السنة والجماعة الامانة الفخر الرازى عن أكثر الفقهاء من ظاهر قولهم حيث يشترطون في العلة الشرعية أن تكون بمعنى الباعث للشارع على شرع الحكم من جلب مصلحة ودفع مفسدة والصواب أن ما يقع من الفقهاء من الغرض والتعليل ليس كما يقع من المعتزلة فان الذى يقع من الفقهاء في الاحكام الشرعية العملية لما يقولون مثلاً الحكم بالقصاص انحاز من الشارع للزجر عن القتل وهذا هو الغرض منه بحيث يطاعون ذلك فلا يس قصدهم بذلك انه مما يجب أن يكون كذلك عقلاً وانما يعتقدون أن ذلك كذلك يجعل الشارع وان الشارع جعل على سبيل التكرم والاحسان الاحكام مرتبطة بما يجب مصالح العباد أو دفع مفسداتهم لاعلى جهة الوجوب العقلى واستمقراء جملة الشرع ذلك من تتبع أحكام الشرع أعطتهم تلك القواعد

المكينة وقال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الا بسط لا يطلب الله لاحتياج من العباد شيئاً  
انما هم يطلبون منه الخير فأشار بقوله الاخير الى أن تعليل الايجاب بالمنفعة ودفع الضرر مبنى على  
كون أفعاله تعالى وأحكامه معالة بالاغراض وهو فاسد لاستلزام كونها علة لعلية الفاعلية والاحتياج  
اليها في العلية والله الغنى عن العالمين والمحدث يقول اتفق السلف الصالح على انه تنزه عن ذلك وأما  
الصوفي فيقول ترتب المسببات عن أسبابها حكمه الاسماء الالهية والمسببات وأسبابها مستوية  
بالنسبة الى العلم والارادة والقسرة ضرورة امكانها مقتضى لتعلقها بذلك فما يصلح أن يكون مسبباً  
عن شيء فمن حيث الحكمة الاسمائية حق وبمذا جاء الشرع ومن حيث الصفات المقتضية للتكوين  
فلا سبب ولا مسبب لوجود ظهور السبب عن سبب السبب فلم يبق السبب الا من حيث ارتباط ظهور  
هذا عند ظهور هذا من حيث تعاقب الاسماء بها على ما سبق به العلم وقوله تعالى وما خلقت الجن  
والانس الا ليعبدون مع قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون بوضع لك المقصود فاعرفه الثاني وما اتفق  
عليه أهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعز خلقنا بمقتضى رحمته وكلّفنا بمقتضى حكمته وجعل من  
أطاع له الجنة بمقتضى فضله ومن أطيع له النار بمقتضى عدله من غير أن يكون طاعة المطيع علة  
لاستحقاق ماله جعل واباية من أطيع علة أيضاً لماله جعل بل علة الجميع تخصيص ارادته وحكمته ومشيئته  
فلم تمكن الاعمال الاعلام لا رايها الذين خلقت فيهم على ما بول اليه أمرهم من سعادة أو ضدها وقد  
اتفق جملة الشرع على أن الاعتماد على العمل شرك نفي ولو كانت الاعمال موجبة للشواب لكان الاعتماد  
عليها واجبا لا يكون مطلوب الترك والشرك مطلوب الشرك وفي الفقه الا بسط للامام أبي حنيفة رحمه  
الله تعالى وحق الله عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً فاذ فعلوا ذلك فخطئهم عليه أن يغفر لهم ويشيهم  
عليه فأشار بالجملة الاخيرة الى أن الاعمال لو كانت سبباً موجباً للانابة والعقاب لما اختلف واللازم  
باطل لثبوت العفو والمغفرة في البعض كافي التوبة اتفاقاً وثبوت الهدم والاحباط عن عاش على الكفر  
ثم آمن أو على الايمان ثم كفر واشترط الموت على ذلك للاستحقاق يبطل الاستحقاق أصلاً لعدم الشرط  
عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحققه كافي شرح المقاصد والمحدث يتمسك بقوله صلى الله عليه وسلم  
اعملوا فكل مبسر لما خاق له وقوله صلى الله عليه وسلم لن يدخل أحدكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت  
يا رسول الله قال ولا أنا الا أن يتغمدني الله برحمته والاحاديث في ذلك كثيرة والصوفي يقول من تحقق  
بعبودية نفسه على انه لا شيء له يوجب الخطوة عند سيده الا بفضله والا لو كان شيء يوجب الخطوة غير  
الفضل لكان منازعاً للسيد في سيادته فافهم والله أعلم (الاصل التاسع انه ليس يستحيل) ارسال الرسل  
(بعثة الانبياء عليهم السلام) مبشرين ومتذرين فهي جائزة عقلاً وواقعة شرعاً (خلافاً للبراهمة)  
والصائبة والبراهمة طائفة من حكماء الهند يزعمون انهم على دين ابراهيم عليه السلام (حيث قالوا)  
باستحالة النبوات عقلاً هكذا هو في كتاب الارشاد لامام الحرمين والمع له أيضاً وأبكار الافكار لا مدي  
ومن كتب الماتريدية العمدة للنسفي والبداية للصابوني وغبر هؤلاء وظاهر كلام الآمدي في غاية  
المرام يقتضي أن القائل بذلك بعض البراهمة فانه بعد ان نقل عن البراهمة والصائبة القول بالمتناع  
البعثة قال الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم اه قالوا  
(لا فائدة في بعثتهم) وارسالهم (اذ في العقل مندوحة عنهم) أي سعة وغنية من ندحت الشيء وسعته  
أي ان كان ما جاءت به الرسل مما يدرك بالعقول لم يكن في ارسالهم فائدة وكان في قضاي العقول مندوحة  
عنهم وان كان ما جاءت به غير مدرك بالعقل فلا يقبل ما يخالف العقل اذ هو حجة الله على خلقه وهذا  
باطل من وجوه الاول هو ما أشار اليه المصنف بقوله (لان العقل لا يمدى) وفي بعض النسخ لا يمدى  
في الموضوعين (الى الافعال المنجية في الآخرة) أي ان حظ العقل منه الجواز وأما الوقوع في وجده من

\* (الاصل التاسع) \* أنه

ليس يستحيل بعثة الانبياء

عليهم السلام خلافاً للبراهمة

حيث قالوا لا فائدة في بعثتهم

اذ في العقل مندوحة عنهم

لان العقل لا يمدى الى

الافعال المنجية في الآخرة

الشرع فان الحاجة الى الرسل للانبياء عما بعد الموت من الحشر والنشر والثواب والعقاب والخلود في  
الدارين وحظ العقول من ذلك الجواز فقط (كما لا يهتدى الى الادوية المفيدة للصحة) من المسمومات  
المهلكة الا بالطبيب العارف بها ليعرفها ويوقف عليها (فحاجة الخلق الى الانبياء) عليهم السلام  
(كما جرتهم الى الاطباء) اذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عنهم فيما قصر عنه  
عقولهم (ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة) الصحة (ويعرف النبي بالمعجزة) الخارقة والوجه  
الثاني أن العقل وان دل على اعتبار المصالح والمفاسد لا يستقل بأدراك كل الامور لاسيما عند تعارضها  
بل يدرك البعض استقلالاً ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدى اليه بوجه و يتردد في البعض فما  
استقل بأدراكه كوجود الباري وعلمه وقدرته عضده ما جاء به النبي وأكسده فكان ذلك بمنزلة تعاضد  
الدلة العقلية وما قصر عنه كالرؤية والاعداد الجسماني وفتح الصوم يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينه  
النبي لقصور العقل عن ادراك ما ذكر وما تردد فيه العقل دون رجحان لاحد الطرفين عنده رفع  
الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله  
سبحانه بغير اذن منه ويحتمل أن يمنع من تركه لسكونه ترك طاعة وان غاب ظن حسنه وكان قبحه  
متوهما قطع ما جاء به النبي من حاجة الوهم فيه العقل والوجه الثالث ولو سلمنا أن العقول تستقل بدركه  
جدلا فيما المانع من انبائهم بذلك للتنبيه على الغافلين والعقلاء يجمعون على تكرير المواعظ والوجه  
الرابع أن العقول تتفاوت فقد تستحسن جماعة فعلا ويستقبحه آخرون فالتفويض اليها يؤدي  
الى فساد التقاتل والحرب للنزاع المؤدى اليهما والنهي المخبر به عنه النبي يحسم هذه المادة هذا  
وقد عرف مما سقناه من فوائد البعثة من الاهتداء الى ما ينبغي في الاسخوة وبينان ما يقصر العقل عن  
دركه وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل والتذكير والتنبيه ورفع الاحتمال فيما تردد فيه  
العقل وهذا القدر كاف في الرد على منكري البعثة كابرهممة والصائفة حيث قالوا لا فائدة فيها مع  
ان من فوائد البعثة تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلف في العلميات والعمليات  
وتعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصالح الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة بصالح الجماعات من  
أهل المنازل والمدن وبينان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها تجربته الا بعد أدوار  
وأطوار مع ما فيها من الحظر وما أورد المنكرون من أن البعث يتوقف على علم المبعوث بان البعث  
له هو الله تعالى ولا سبيل له اليه اذ لعلمه من القاء الجن فممنوع وسند المنع أولا انه قد ينصب البعث  
تعالى للمبعوث دليلا يعلم به أن البعث هو الله تعالى بان يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها في شأن  
مخلوق تفيد هذا العلم وثانيا قد يخلق للمبعوث علم ضروري بان البعث له هو الله تعالى  
\*(فصل)\* قال شارح الحاجبية اتفق أهل السنة والجماعة على أن بعثة الانبياء جائزة عقلا وواقعة  
قطعا ثم في ذلك الوقوع حكمة بالغة ورجسة للعالم شاملة وان حصول النبوة لمن حصلت له بمجرد  
الاصطفاء الالهي لا غير اما انها جائزة عقلا فلانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وكل ما هو كذلك فهو جائز  
قطعا أما الكبرى فمعلومة بالضرورة والصغرى كذلك ومن ادعى الاحالة للغير فالاصل عدمه وعلمه  
بيانه وأيضا الوقوع والعلم به ضروري قوترا ومشاهدة حتى من أنكر فهو مباهت كافر ليس معه  
كلام الا ضرب عنقه لما انتهت اليه المسئلة من الوضوح وأما ان وقوع بعثة الانبياء لحكمة بالغة  
ورجسة شاملة فذلك واضح اما من حيث النظر الفكري ومرتبة الاشعري بعد ان تعلم أن حصول  
المصالح لوقوع اللطاف عقب شئ يقع في الوجود انما هو بمحض الكرم والفضل والجلود ولو شاء لم  
يكن ولكن سبقت الحكمة الالهية بذلك وجرى السنة الزبانية على مقتضى ما هنالك سواء أدرك ذلك  
العقل بنظره أو فهمه من غيره فهو من وجوه كثيرة فلنقتصر على أكثرها ذكرنا وأجمعها وهي ثلاث

كما لا يهتدى الى الادوية  
المفيدة للصحة فحاجة الخلق  
الى الانبياء كما جرتهم الى  
الاطباء ولكن يعرف  
صدق الطبيب بالتجربة  
ويعرف صدق النبي بالمعجزة

أحدها أن الشؤون الالهية من الاسماء والصفات في غاية الخفاء عن العقل والصعوبة على الفهم تصورا وتصديقا خصوصا الاسماء والصفات التي لا دلالة للاستمرار عليها ولما كان كذلك كان من حكمته الله وسعة رحمته وخفي لطفه ان بعث الانبياء عليهم الصلاة والسلام فأنبؤوا بانباء الله تعالى عن تلك الشؤون وفصلوا ذلك بعض تفصيل يطبق العقل ادراكه حتى وقف على ذلك تصورا وتصديقا وحصل له الكمال لعلم ذلك توفيقا أو تحقيقا ثانياها أن العقل قاصر بنظره عن ادراك وقوع جائز وان أدرك جوازه والكمال انما هو في العلم بالوجود لا في الجواز اذ الجواز على الاجال من سبيل الضرورة والكمال انما هو في تحصيل العلم النظري فاذا كان العقل قاصرا عن ادراك الوقوع جاءت الانبياء عليهم السلام منبئين عن وقوع كثير من الجائزات التي حصل الكمال بعلمها كتحصيل أحوال المعاد ووقوعه خصوصا ما وقع من ذلك في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ثالثها أن الاحوال العارضة للانسان لما كانت تنقسم بحسب الموافقة والمنافرة الى خير وشر وبحسب ذلك تختلف السعادة والشقاوة بحسب المواطن الثلاث دنيا وبرزخ وأخرى وكان المقصود من الخبر تحصيله ومن الشر تفويته وتحصيل الشئ أو تفويته فرع العلم به وكان العلم بالخبر والشر في غاية الخفاء بل لا مجال للعقل في ذلك عندنا اذ الخير هو الحسن والشر هو القبح وقد تقدم أن ذلك بحسب تعلق الخطاب الالهى لا غير ولما كان كذلك بعث الله الانبياء عليهم السلام فأنبؤوا عن خير الاحوال في المواطن الثلاث فأمروا به ورغبوا فيه وعن شر الاحوال كذلك فنهوا عنه وحذروا منه اهـ

\* (فصل) \* اعلم أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصلح لا تحصى فان النظام المؤدى الى اصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فتجب على الله تعالى عقلا عند المعتزلة والشيعة لانها من اللطف المقرب للايمان واللطف واجب عندهم على الله عز وجل وعند الفلاسفة لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب كثير من الماتريدية من أهل ما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري فيستحيل أن لا يوجد كاستحالة السفة عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه وهذا القول هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصل والمختار انهم اللطف من الله تعالى ورحمة من بها على عباده يحسن فعلها ولا يقبح تركها ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه كما زعمه الفلاسفة بل الله يختص برحمته من يشاء وهو اعلم حيث يجعل رسالته كما في شرح المقاصد ومن هنا حملنا الوجوب وظاهره استحالة تخلفه على خلاف ظاهره ويمكن حمله على ارادة وجوب الوقوع لتعاقب العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي امكانه في نفسه

\* (فصل) \* ودليل المحدث في هذا الاصل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وقوله تعالى حكاية عن الكفرة لولا أرسلنا رسولا فتابعت آياتك وقوله تعالى يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا فآله تعالى أعذر الى الخلق ببعثة الرسل وقطع بحجتهم عند ذلك وهي انه لولا بعثة الرسل لتوجه لهم من حيث العادة المألوفة أن يقولوا عند نزول الشقاوة بهم ياربنا انك ركبنا تركيبا نسوهم معه وانفعل جعلت فينا غضبا وشهوة ومكنت منا عدوا لنا حاربنا على غايتنا واضلانا فهلا أمددتنا بشخص من أنفسنا نسربه ولا نستوحش منه ينهنا اذا سهونا ويذكرنا اذا نسينا ويعلمنا اذا جهلنا ونعنعنا اذا اشتبهنا ولما كان كذلك بعث الله الانبياء لقطع هذه الحجة واضمحلالها على انه لو لم يفعل ذلك لكان له ذلك اذ هو يفعل ما يشاء لا يستل عما يفعل وهم يستلون

\* (فصل) \* ودليل الصوفي يقول قد تحقق في نفس الامر أن العلم على قسمين قديم وحادث وان شئت فقل فعلى وانفعالى وان شئت فقل حصولي وانطباعي وان شئت فقل ذاتي وعرضي فالعلم الحسولي



الذاتي القديم هو علم الله تعالى والانفعالي والانطباعي العرضي الحادث هو علم العبد وحصول السكال من حيث قضية الوجود الشامل للوجوب والامكان انما هو بحصول العليين اذ الامر في نفسه من حيث حقيقة الحقائق القابلة لذلك اعطاء ذلك فلا بد من ذلك وقد تحتق وتبين تخصيص الواجب جل وعلا بالقديم من ذلك وتقديسه عن الحادث فلا بد لا علم الحادث من حامل له وهو العبد قال تعالى الله الذي خاق سبع سموات ومن الارض مثلهن ينزل الامر بينهن لتعلموا وقال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والعبادة انما هي علم وعمل فاذا لا بد من حصول العلم للعبد كما أعطته الحقيقة عينها والايات القرآنية علما ولما كان العلم الحادث حقيقة راجعة الى حصول صور انفعالية مثالية تحصل بواسطة الحادث محادثة روحانية وموجبات قدسية نحو الجنب الاقدس جل وعلا فعند تمام المواجهة تحصل أنوار شعاعانية ثم حصول تلك الصور النورانية انما هي بمحض المشيئة الالهية كما دل عليه قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وهي تنفاوت بحسب المواجهات والمواجهات بحسب المرتبة والحقيقة في كانت حقيقة القابل في غاية البساطة والتعخيص من الفواشي الحجبية التي هي الاوهام وما يؤدي اليها والسلامة من التركيب المقتضى لذلك كان أقرب ومتى كان الحقيقة على الضد من ذلك كانت أبعد وبينهما وسائط فاذا كل حقيقة انما تمتد بما يناسبها وذلك الامتداد هو النزول الوحي والتعليم الالهي ثم ذلك التعليم منه ما يخص ومنه ما يعم فكل صورة نورانية علمية حصلت في محصل انبعث منها بحسب الامداد الالهية شعاع يقع ذلك الشعاع صورة علمية عن المحل المواجه لسطر محمل تلك الصورة ثم من ذلك الى آخره وهلم جرا ثم ذلك الانبعث قد يكون بواسطة لفظ أو رقم أو اشارة وقد يكون بغير واسطة بل الهام بمجرد تصفية القابل ودفع الزاحم وبالجملة فهذا الانبعث الصور العلمية المتخصصة بالارادة الازلية هو حضرة الوجوب من حيث الوجود والوحدة الذاتية ومنتهى ذلك الانبعث هو حضرة الوجود من حيث الامكان والتحقيق بوحدة الجمع ومقام الاحدية ولما كان الوجود الامكاني العبدى على ثلاث مراتب علوى نورانى كالملائكة وسفلى جسماني كالجن ومتوسط بين الاول والثاني كالانسان وكان الانس على ثلاث مراتب منهم من غلب عليهم حكم المرتبة العلوية وهم الكمل الباقيون على حسن تقويمهم ومنهم من غلب عليهم حكم المرتبة السفلية وهم الاشقياء المردودون الى أسفل سافلين ومنهم من توسط بين المرتبتين وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم السكمل على قسمين منهم من هو في مرتبة الملائكة من كل الوجوه وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانما كانوا بصورة البشر لتقرب المناسبة المتوقف عليها القبول من حيث النسبة الالهية ومنهم من هودون ذلك وهم الاولياء ولما كان التلقى انما هو بحسب المواجهة والمناسبة كما أشرنا كان أول متلق من الحضرة الالهية هم الانبياء عليهم الصلاة والسلام اما بغير توسط الغير منهم البعض واما بتوسط اذ هم متفاوتون في مراتبهم ثم الاولياء من الانبياء بحصول المناسبة الحقيقية تعليميا ومن الملائكة الهامات فجدنا قال عليه الصلاة والسلام ان الملك يتكلم على لسان عمر وانه كان فيمن قبلكم محدثون فان يكن من أمتي منهم فمجر من الخطاب منهم ثم المتوسطون من الاولياء تعليميا بحسب حصول المناسبة العملية وأما الجن فتلقبهم تلقى استراق من الملائكة واستماع من الانبياء أولا ومن الاولياء ثانيا وأما ما يظهر على بعض الذوات الانسانية من غير متابعة الانبياء عليهم الصلاة والسلام فليس الا من القرين الجنى واذا تقر ذلك بان لك انه لو لا بعثة الانبياء لم يكن من الجن والانس كمال على فقد انتخت الحكمة وعجت النعمة والله أعلم \* (تكميل الاصل) \* اعلم أن النمو ليست صفة ذاتية للنبي كما صار اليه الكرامة لاستوائه مع الخلق في نوع البشرية ولا مكسبة كما صار اليه الفلاسفة وقالوا انها ترجع الى الخسلى من الاخلاق الذميمة والتخلي بالاخلاق الكريمة الى أن يصل العبد الى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه وغيره وانما يرجع الى اصطفاء عبد بان

يوحى اليه قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس وقال الله تعالى قل انما انا بشر مثلكم  
 يوحى الى فيز نفسه بالوحى فان امر مع ذلك بتبليغ الوحى كان رسولا كما قال تعالى يا ايها الرسول بلغ  
 ما انزل اليك من ربك فاذا كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقد ميز الموحى عن الرسل عن الانبياء بان  
 الرسل هم اصحاب الكتب والشرائع والنبين هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم كما  
 قال تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وسمى نبيا لاجباره عن الله تعالى فيكون من  
 الانبياء اول رفعت فيكون من النبوة ولذلك قرئ مهموزا وغير مهموز وبالله التوفيق \* (الاصل العاشر) \*  
 في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اعلم (ان الله سبحانه وتعالى قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم)  
 الى الخلق اجمعين بالهدى ودين الحق والمراد من الخلق المخلوق لان ارساله الى من يعقل من الجن والانس  
 قال بعض العلماء والى الملائكة نقل ذلك التقي السبكي وصرح الامام الرازي في تفسير قوله تعالى ليكون  
 للعالمين نذرا بعدد دخول الملائكة في عوالم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ثم اعلم ان العلم بثبوت الشئ  
 فرع تصور ذلك الشئ وتصور ذلك الشئ ان كان بحسب اسمه فلا يتوقف على وجوده وان كان بحسب  
 حقيقته وما هيته فيتوقف على وجوده والتصديق المفروض هو ان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله  
 المفهوم من سياق المصنف ولا بد لحصول هذا من العلم بوجود هذا الموضوع وتعيينه اذ هو شخص وتصور  
 الشخص انما هو بتعييناته الشخصية فلا بد من الكلام على ما به يتعين شخصه وذلك بالاستقراء من حيث  
 نسبه ومرايه ووفاته وزمانه واسماؤه المرجعية لشهرته وشمائله التي امتاز بها عن غيره فاذا كان كذلك  
 فلا بد من ذكر ذلك على الايجاز والاختصار ليكمل المعتقد من كل الوجوه وقد ذكر القراني في ذخيرته  
 وأشار اليه في شرح الاربعين ان جميع الاحوال المتعلقة بالرسول كلها فضلا عما به يتعين ترجع الى  
 العقائد لا الى العمل فيجب البحث عن ذلك التحصيل كمال المعتقد بذلك اما وجوده صلى الله عليه وسلم فعلوم  
 بالضرورة تواتر عند اهل البرهان وكشفا عند اولي العيان فان الصوفي يقول العلم بوجوده صلى الله عليه  
 وسلم من قبيل المحسوسات المرئية بالابصار بقطة عند المقرين ونوما عند غيرهم وقد قال صلى الله عليه  
 وسلم من رآني فقد رآني حقا فان الشيطان لا يخل بصوري اذ معنى الحديث عند الاكثر ان من رآه نوما  
 فتلك الرؤية مسبوقة للرؤية الحسية بقطة بل معنى كما نبه عليه علماء الحديث فانظروا وأما تعيينه  
 فأما من حيث نسبه فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب  
 ابن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة  
 ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان واليه انتهى النسب الصحيح وما فوق عدنان فمختلف  
 فيه ولا خلاف بينهم ان عدنان من ولد اسمعيل بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام وكنيته صلى الله عليه وسلم  
 أبو القاسم وهو الاشهر وأمه آمنة ابنة وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب وهما تجتمع مع أبيه في  
 النسب وأما مولده صلى الله عليه وسلم اتما من حيث المكان فهو مكة باجتماع في شعب أبي طالب وأما من  
 حيث الزمان فيوم الاثنين لاثني عشر ليلة من شهر ربيع الاول وذلك بعد قدوم الفيل بشهر وقيل  
 بأربعين يوما وقيل بخمسين يوما ومات والده عنه صلى الله عليه وسلم وهو رجل وقيل ابن سبعة أشهر  
 والاول الصحيح ومات أمه بالأبواء ولم يستكمل له سبع سنين وكفله جده عبد المطلب وول رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم ثمان سنين وبعث صلى الله عليه وسلم لثمان ماضين من شهر ربيع الاول سنة احدى وأربعين  
 من عام الفيل فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة وقيل خمس عشرة سنة وقيل عشرين سنة والاول أشهر وقدم  
 المدينة يوم الاثنين وهو الثاني من شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين من عام الفيل ومكث بها عشر  
 سنين وتوفي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثلاث وستين سنة في بيت عائشة رضي الله عنها يوم نوبتها يوم  
 الاثنين أول يوم من شهر ربيع الاول ودفن ليلة الاربعاء وأما صفته صلى الله عليه وسلم وشمائله الزكية

\* (الاصل العاشر) \* ان  
 الله سبحانه قد ارسل محمدا  
 صلى الله عليه وسلم

فليس بالطويل البائن ولا بالقصير المتردد ولا بالابيض الامهق ولا الاكدم ولا بالجعد القطاط ولا بالسبط  
 كان رجل الشعر أزهر اللون مشرباً بحمرة في بياض كان وجهه القمر حسن العنق ضخيم السكراديس  
 أهدب الاسفار أدهج العينين حسن الثغر ضليع الفم حسن الانف اذا مشى يتكفأ كأنما يخط من  
 صلب واذا التفت التفت معاجل نظره الى الارض كانت له حجة لم تباع شحمة أذنيه صلى الله عليه وسلم  
 وأما أسمائه صلى الله عليه وسلم فهي كثيرة بلغت ألفاً وقد ألف الحفاظ ان دحية في ضبطها كتاباً  
 سماه المستوفي فيه مقنع لمن أراد التطلع بها والمنقول توقيفاً فقد روى مالك وغيره رفعه ان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم قال لي خمسة أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر وأنا الخاشع الذي  
 يخشع الناس على قدمي وأنا العاقب ومن أسمائه في القرآن طه ويس والمذثر والمزمل وعبد الله  
 والرؤف والرحيم ومن أسمائه أيضاً القفي ونبي التوبة ونبي الملاحم والمتوكل صلى الله عليه وسلم تسليماً  
 ثم قال المصنف رحمه الله تعالى ونعتقد انه صلى الله عليه وسلم أرسله الله تعالى (خاتماً للنبيين) وهذا ما  
 أجمع عليه أهل السنة وثبت بالكتاب والسنة فالكاتب والسنة فالكاتب قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين  
 والسنة فخاروى وانى لخاتم النبيين وأدم منجدل بين الماء والطين وفي الصحيحين ان مثلي ومثلي الانبياء  
 قبلي كمثل رجل بنى داراً فكمملها وأحسنها وترك فيها موضع لبنة فصار يقال ما أحسنها لو تممت فأنا  
 اللبنة التي تم بها بناء الانبياء ويرى أيضاً الانبياء بعدى فقد جاء حديث الختم من طرق كثيرة بألفاظ  
 مختلفة والاجماع فقد اتفقت الامة على ذلك وعلى تكفير من ادعى النبوة بعده وبه يستدل المحدث  
 وأما الصوفي فيقول بذلك ويزيد بما عطيه ذوقه ويشير اليه وجده ويلوح بأن بعثته صلى الله عليه  
 وسلم جامعة لمعانى العلو بالظهور على ما هو فوق ذلك باحاطته بكاسية الكون أعلاه وأدناه وأوله  
 وآخره وكان له حظ من نبوة كل نبي فكان نبوته الجامعة لخصوص أحوال الانبياء بمنزلة الفطرة  
 الانسانية الجامعة لخصوص أحوال الحيوان فكانت احاطته بنبوته بظهور كل كاية الامر فلم يبق  
 وراءه أعلى فأنجمت طرفاً لسلسلة النبوة والرسالة فكان خاتماً لاني بعده اذ لا مرقى وراء امره وهذا هو  
 حقيقة الختم \* (تنبيه) \* يقال خاتم بفتح التاء وكسرها وقد قرئ بهما فالفتح بمعنى الختام والانتها  
 والمعنى انه انتهاء النبيين فهو كالخاتم والطابع الذي يكون عنده الانتهاء واذا كان انتهاء النبيين كان  
 انتهاء المرسلين لما تقدم من أن كل رسول نبي ورفع الاعم يستلزم رفع الاخص والكسر بمعنى انه ختمهم  
 أي جاء آخرهم فلم يبق بعده نبي وبالجملة فيه انتهت النبوة والرسالة (و) انه صلى الله عليه وسلم بعث  
 (ناخداً لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصائبين) أي رافعا تلك الاحكام ومزيلها ومبيناً لانتهاء  
 أمدها وأصل النسخ الازالة واليهود والنصارى فرقان معروفان من اتباع سيدنا موسى وسيدنا  
 عيسى عليهما السلام والصائبون قوم يزعمون انهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم مهب الشمال عند  
 منتصف النهار وانما خص هؤلاء مع ان شريعته صلى الله عليه وسلم نسخت سائر الشرائع المتقدمة لشهرة  
 ذكرهم \* (تنبيه) \* من أكبر الجاحدين لنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم اليهود وقد ورد فيهم انهم  
 قوم بهت كافي الصحيح وهم فرقان الاولى امتنعت من تصديقه لما تضمنت شريعته من نسخ بعض  
 احكام شريعة موسى عليه السلام فمنهم من زعم استخالة النسخ عقلاً لما فيه من البداء على زعمهم  
 والبداء محال على الله تعالى ومنهم من زعم ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ وأنه قال  
 تمسكوا باسبأبدا الفرقة الثانية العيسوية اتباع أبي عيسى الاصهاني قالوا هو رسول لكن الى العرب  
 خاصة وكذا قولهم ان عيسى عليه السلام مبعوث في قومه وبمثل هذا القول قال أيضاً بعض النصارى  
 أما من زعم احواله النسخ لما فيه من البداء فان عني به ان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافياً نذاً  
 محال على الله تعالى ولا نسلم ان النسخ مستلزم لذلك فانه لو استلزم تصرفه في أن يمنع ما أطلقه في وقت ما

خاتماً للنبيين وناخداً  
 قبله من شرائع اليهود  
 والنصارى والصائبين

واطلاق مامنه في وقت آخذ ذلك للزم منع تصرفه فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة الى المرض ومن الغنى الى الفقر ومن الحياة الى الموت وعكس ذلك البراء واذا لم يدل شيء من ذلك على البداء فكذلك لا يدل تصرفه فيهم بالقول عليه ثم ان من المعلوم انه لا يمنع في الحكمة أن يأمر الحكيم مريضاً باستعمال الدواء في وقت ثم ينهه عنه في وقت آخر لتعلق صلاحه بذلك في الحالين ان روعيت قاعدة الصلاح والتميز في تصرفات الباري تعالى ذلك والا فآله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ثم نقول وقوع الحارق على وفق دعوى المتخدي مع العجز عن معارضة لا يتخلوا ما أن يدل على صدق مدعى الرسالة أولاً فان لم يدل وجب أن لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام وان دل وجب تصديق محمد صلى الله عليه وسلم وتصديق عيسى عليه السلام وقد جاء بالنسخ فيثبت ثم من نص التوراة ان الله عز وجل قال لنوح عليه السلام حين خرج من السفينة اني جاعل كل دابة مأكل لك والذين لك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة كثيراً منها وفي التوراة ان من شربة آدم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرم ذلك وقد كان في شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرم ذلك وقد كان العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحاً وقد حرم ذلك ولم يكن الاختان واجباً لدى الولادة وقد أوجبته وأما من ادعى منع ذلك بطريق النقل فهو ما لقنه اهل الراوندى ولو كان ذلك النقل حجة لا حجة به اليهود على النبي صلى الله عليه وسلم وقد بالغوا في طمس آياته بكل وجه حتى غيروا صفته في التوراة ولو احتجوا به لنقل وحديث لم ينقل دل على انتفائه وأما العيسوية ومن رأى رأيهم من النصارى فاذا سلموا انه نبي فقد سلموا صدقه وقد أخبرهم بعموم رسالته وانه مبعوث الى الاجر والاسود مع قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً وقد تحدى بمجزئه جميع الانس والجن (وأبده) الله سبحانه (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) معنى الآية العلامة على صدقه والمعجزة هي الآية مع التحدى بها فكل معجزة آية لا العكس ثم المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الإعجاز اثبات المعجز فاستعير لظهوره ثم أسند مجازاً الى ما هو سبب المعجز ثم جعل اسمه لقبيل معجزة والثناء فيه للنقل من الوصية الى الاسمية كافي الحقيقة أو للمبالغة كافي العلامة وحقيقة المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى موافق للدعوى سلم من المعارض على يد مدعى النبوة قولنا من يتناول الفسجل كأنفجار الماء من بين أصابعه وعدمه كعدم احراق النار وقيد امام الحرمين المعجزة بفعل الله تعالى واليه مال المصنف كما سيأتى في سياقه قريبا وقد أورد عليه ما انما لا تنصرف في الفعل بل كما انها تكون بفعل غير المعتاد قد تكون بالمنع من الفعل المعتاد مع سلامة البنية بعدم خلاق الضرورة والادعى الى الفعل ومن اقتصر على الفعل فهو امالان لعدم المضاف عنده فعل رأى للقدرة وامالانه جعل المعجزة كون النار بردا وسلاما على ابراهيم أو بقاء جسمه عليه السلام على ما كان عليه لسكن هذه الاجوبة كلها بحسب المادة وقولنا خارق للعادة يخرج المعتاد اذ دلالة فيه لاتحاد نسبته فلا يدل وقولنا مقرون بالتحدى أى المجازاة والمغالبة لغة والمراد منه ربح الدعوى بالمعجز عند دعوى النبوة وبهذا القيد يخرج كرامات الاولياء لانه لا يتحدى بالسكية أو لا يتحدى بها على دعوى النبوة والرسالة وان جاز للولى أن يتحدى على ولايته وهو الصحيح وأما خروج الارهاصات فلانها تكون قبل النبوة فلم تكن مقرونة بالتحدى اذ الارهاص احداث خارق في العادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته كأنه تأسيس لقاعدة نبوته قال السعد والقوم يعدون أمثال هذه أى كشق الصدر وظلال الغمامة وتسليم الحجر معجزات على سبيل التشبيه والتغليب وقولنا مع الموافقة للدعوى معناه أن يكون ما يتأني به موافقا له في دعوى النبوة بحيث لا يقتضى تكذيبه وقولنا والسلامة من المعارض أى في دعواه بأن يدعى أحد نعيم دعواه كما اذا ادعى أحد انه نبي وقارن دعواه خارق ثم ادعى آخر انه نبي وان ذلك المدعى أولاً ليس بنبي

وأبده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة

وقارن دعواه خارق. وقولنا على يد مدعى النبوة معناه أن يكون الخارق قائما بالنسبة كعبادته يد موسى عليه السلام أو وجوده عند توجهه لوقوعه عازما عليه وطالباً إياه كأنقلاب العصا حجة نخرج ما إذا اتخذ الكاذب معجزة من يعاضده من الانبياء لنفسه وكذا يخرج ما إذا تقدم الخارق من المدعى ثم يدعى ويقول معجزتي ما ظهر في الزمن الماضي فإنه وإن كان خارقاً إلا أنه لم يكن على يد مدعى النبوة في ذلك الزمن إذا فرض أنه لم يدع نبوة وإذا علمت ذلك فاعرف أنه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة مقرونة بالمعجزة فهو رسول الله قطعاً ما الصغرى وهو أنه ادعى الرسالة فبالضرورة حسناً للمعاصر وتواتر الغيرة وأما أن تلك الدعوى كانت مقرونة بالمعجزة فبالمشاهدة للمعاصر والغيرة بالتواتر لفظاً ومعنى لغسره مما نقلته الاتحاد وبالجملة فمعجزاته صلى الله عليه وسلم على قسمين باقية دائماً يشاهد ها من كان وسبكون وذلك هو القرآن العظيم وغيره دائماً وهو ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم من الخوارق الفعلية أو الغيوب القولية مما يتعلق بماض أحوال أو مستقبل وهي لا تحصى عدة بالتحقيق أما القسم الأول الذي هو القرآن وأحد قسمي القسم الثاني الذي هو الغيوب القولية فسيند كرهما المصنف فيما بعد وبقي القسم الأول من القسم الثاني وهو الأفعال الخارقة للعادة فذلك أيضاً لا يحصى كثرة وقد فصلت في دلائل النبوة لكل من البيهقي وأبي نعيم لكن بعضها راها صاطهر قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقاً لظهور بعد ها وهي تنقسم إلى أمور وثابتة في ذاته وأموار متعلقة بصفاته وأموار خارجة عنها واجبة إلى أفعاله فالأول كالنور الذي كان ينتقل في آبائه إلى أن ولد وكولادته محتونا مسروراً واضعاً إحدى يديه على عينيه والآخرى على سترته وكذلك ما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسط ورؤيته من خلف كما كان يرى من قدام ورؤيته في الظلمة كما يرى في الضوء ورؤيته البعيد كما يرى القريب وكون جسمه شفافاً فلم يقع له ظل على الأرض ولم يمنع رائي الشمس مع حيلولة والثاني ما يرجع إلى صفاته وذلك ما استجمعه مما هو في الغاية القصوى وغاية الكمال في ذلك من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والعدل والحكمة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصاورة على مصاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وبلوغه النهاية في العلوم الالهية وتجهيد قواعد المصالح الدينية والدنيوية وما كان عليه من استجابة الدعوة دعاً لابن عباس بقوله اللهم فقهِه في الدين وعلمه التأويل فكان بحراً وأماماً للمفسرين ودعاً على عتبة بقوله اللهم سلط عليه كلامي كلابك فافترسه الاسد وعلى سراقه حين لحقه فساخت قوائم فرسه والثالث ما هو خارج عن ذاته وصفاته وهو (كانشفاق القمر) له فلقين ومحل الانشقاق كان بمكة وقيل بمكة قال الامام أبو حنيفة رجه الله تعالى حدثني الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فلقين أي شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فكان معجزة كما في شرح المواقف والحديث متفق عليه من حديث أنس وابن مسعود وابن عباس قاله العراقي قالت وأخرجهم أحد وأبو داود الطيالسي وأبو عوانة واسحق وعبد الرزاق والطبراني وابن مردويه من حديث ابن مسعود وابن عباس والبيهقي وأبو نعيم من حديث ابن مسعود وفي رواية عن أنس أن ذلك كان بعد سؤال المشركين وفي رواية أبي نعيم عن ابن مسعود لقد رأيت أحد شقيه على الجبل الذي بمكة ونحن بمكة وأخرجهم البيهقي وعياض عن علي وحذيفة ومسلم والترمذي عن ابن عمر وأحدوا البيهقي عن جبير بن مطعم وقال ابن السبكي انه متواتر (تنبيه) \* أنس وابن عباس رضي الله عنهما لم يحضرا الانشقاق لانه كان بمكة قبل الهجرة بنحو خمس سنين وكان ابن عباس اذ ذاك لم يولد وأما أنس فكان ابن أربع أو خمس بالمدينة وأما غيره فما يمكن ان يكون شاهداً ذلك كذا في المواهب (غريبة) أكرم الله موسى عليه السلام بخلق البحر في الأرض وأكرم محمد صلى الله

كانشفاق القمر

عليه وسلم ففأبى له القمير في السماء فانظر الى فرق ما بين السماء والارض كما في تفسير الرازي في سورة الكوثر (وتسبيح الحصى) قال العراقي أخرجه البيهقي في دلائل النبوة من حديث أبي ذر وقال صالح بن أبي الأخضر ليس بالحافظ والمحفوظ واية رجل من بني سليم لم يسم عن أبي ذر اه قات عبارة البيهقي في الدلائل كذا رواه صالح بن أبي الأخضر ولم يكن بالحافظ عن الزهري عن سويد بن زيد السلمي عن أبي ذر والمحفوظ ما رواه شعيب عن أبي جزة عن الزهري قال وذكر الوليد بن سويدان رجلا من بني سليم كبير السن اه قلت وهكذا أخرجه محمد بن يحيى الذهلي في الزهريات قال أخبرنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن أبي جزة عن الزهري قال ذكر الوليد بن سويدان رجلا من بني ساهم كبير السن كان ممن أدرك أبا ذر بالبصرة عن أبي ذر قال هجرت يوما من الايام فاذا النبي صلى الله عليه وسلم قد خرج من بيته فسألت عنه الخادم فاجابني انه ببית عائشة فأتيت به وهو جالس وليس عنده أحد من الناس وكأني أرى حينئذ انه في وهن فسلمت عليه فرد علي السلام ثم قال ما جاء بك قالت الله ورسوله أعلم فأمرني ان أجلس فجلست الى جنبه لأسأله عن شيء الا ويداكره لي فكنت غير كثير لفاء أبو بكر يمشي مسرعا فسلم فرد عليه السلام ثم قال ما جاء بك قال جاءني الله ورسوله فأشار بيده ان اجلس فجلس الى ربة مقابله النبي صلى الله عليه وسلم ثم جاء عمر ففعل مثل ذلك وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وجلس الى جنب أبي بكر ثم جاء عثمان كذلك وجلس الى جنب عمر ثم قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على حصيات سبع أو تسع أو ما قرب من ذلك فسبحن في يده حتى سمعن لهن حنين كحنين النحل في كف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ناولهن أبا بكر وجاوزني فسبحن في كفهم ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض نفرسن ثم ناولهن عمر فسبحن في كفهم ثم ناولهن عثمان فسبحن في كفهم ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض نفرسن اه وقال الحافظ ابن حجر قد اشتهر على الالسنه تسبيح الحصى في كفهم صلى الله عليه وسلم أخرجه البزار والطبراني في الاوسط وفي رواية الطبراني فسمع تسبيحهن من في الحلقة ثم دفعهن اليها فلم يسبحن مع أحد منا ثم ساق كلام البيهقي الذي أوردناه بهتمامه ثم قال وليس لهذا الحديث الا هذه الطريق الواحدة مع ضعفها لكنه مشهور عند الناس

وتسبيح الحصى وانطاق  
الجماء

\* (فصل) \* وأما تسبيح الطعام فقد أخرجه البخاري من حديث ابن مسعود قال كنا كل مع النبي صلى الله عليه وسلم الطعام ونحن نسمع تسبيح الطعام وفي الشفاء عن جعفر بن محمد عن أبيه مرض النبي صلى الله عليه وسلم فأنا به جبريل بطبق فيه رمان وعنب فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم فسبح وأقرأ الحافظ ابن حجر في الفتح فلو قال المصنف الطعام بدل الحصى لكونه ثابتا في الصحيح بخلاف حديث الحصى كان أحسن ولذا أسقطه في المسامرة وانما ذكر تسبيح الطعام وكان المصنف راعى ما هو المشهور وعلى الالسنه \* (تنبيه) \* قال صاحب المآهات اعلم ان التسبيح من قبيل الالفاظ الدالة على معنى التنزيه واللفظ يوجد حقيقة ممن قام به اللفظ فيكون في غير من قام به مجازا فالطعام والحصى والشجر ونحو ذلك كل منها يتكلم باعتباره خلق الكلام فيه حقيقة وهذا من قبيل خوق العادة وفي قوله ونحن نسمع تسبيحه نصريح بكرامة الصحابة لسماع هذا التسبيح وفهمه وذلك ببركته صلى الله عليه وسلم (وانطاق الجماء) كذا في سائر نسخ الكتاب وفي ملح الأدلة لشجته امام الحرمين ونطق الجماء والنطق ابراز الكلام بالصوت وانطقه جعله ناطقا والمصنف في كتاب المعارف الالهية تحقيق في النطق غريب أعرضنا عن ابراده هنا عدم مناسبتها وغاية ما يحتاج هنا معرفة معنى النطق لغة والانطاق وقد ذكرناهما والجماء تأنيث الاعم من الجمعة بالضم وهي اللسنة في اللسان وعدم الافصاح والمراد هنا الحيوانات ومنه الحديث الجماء جبار قال العراقي وأخرج أحمد والبيهقي باسناد صحيح من حديث يعلى بن مرة في البعير الذي شكالى النبي صلى الله عليه وسلم أهله وقد ورد في كلام الضب والظبية والذئب والجرة أحاديث رواها البيهقي في الدلائل اه قلت

وسباق حديث يعلى بن مرة الثقفي على ما أورده البغوي في شرح السنة هكذا بينا نحن نسبر مع النبي صلى الله عليه وسلم أذمر بنا بعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرح فوضع جراحه فوقه عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال أين صاحب البعير فقام فقال بعينه فقال بلى نهجه لك يا رسول الله وأنه لا هبل بيت مالهم معيشة غيره فقال أما ذكرت هذا من أمره فإنه شكاً كثرة العمل وقلة العلف فأحسنوا إليه وروى الامام أحمد قصة أخرى بنحو ما تقدم من حديثه وسنده ضعيف وأخرج ابن شاهين في الدلائل عن عبد الله بن جعفر قال أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خلفه فدخل حائط رجل من الانصار فاذا جمل فلما رأى النبي صلى الله عليه وسلم حن فذرفت عيناه فأناه النبي صلى الله عليه وسلم فمسح ذفراته فسكر ثم قال من رب هذا الجمل فجاء فتي من الانصار فقال هذا الى يا رسول الله فقال ألا تتقي الله في هذه البهيمة التي ملكك الله إياها فإنه شكاً الى انك تحببه وتذيبه وهو حديث صحيح ورواه أبو داود عن موسى بن اسمعيل عن مهدي بن ميمون وروى أحمد والنسائي من حديث أنس رضي الله عنه كان أهل بيت من الانصار لهم جمل يسنون عليه وأنه استصعب عليهم فتمنعهم ظهروه وإن الانصار جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا أنه كان لنا جمل نسنى عليه وأنه استصعب علينا ومنعنا ظهروه وقد عطش النخل والزروع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صحابه قوموا فقاموا فدخل الحائط والجمل في ناحية فشى رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه فقالت الانصار يا رسول الله قد صار مثل السكاب السكاب واننا نخاف عليك صولته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على منه بأس فلما نظر الجمل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل نحوه حتى خر ساجداً بين يديه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بناصيته أذل ما كان قط حتى أدخله في العمل فقال له صحابه يا رسول الله هذه بهيمة لا تعقل تسجد لك ونحن نعقل فحقن أحق أن تسجد لك فقال صلى الله عليه وسلم لا يصلح لبشر أن يسجد لبشر لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لا مرئ المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها وأما كلام الضب فحديث مشهور ورواه البيهقي من طرق كثيرة وهو غريب ضعيف قال المزني لا بهيخ اسناداً ولا متناوذاً كره القاضي عياض في الشفاء وقدر وروى من حديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في محفل من أصحابه إذ جاء عراقي من بني سليم قرصاً صنادجاً به في كفه ليذهب به الى رحله فيشويه ويأكله فلما رأى الجماعة قال من هذا قالوا بني الله فأخرج الضب من كفه وقال واللوات والعزى لا آمنت بك أويوم من هذا الضب وطرحه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ضب فأجابه بلسان يسمعه القوم جميعاً البيلك وسعديك يازين من وافي القيامة قال من تعبد قال الذي في السماء عرشه وفي الأرض سلطانه وفي البحر سبيله وفي الجنة رحته وفي النار عقابه قال فمن اتا قال رسول رب العالمين وخاتم النبيين وقد أفلح من صدقك وخاب من كذبك فأسلم الاعرابي الحديث بطوله وهو مطعون فيه وقبل أنه موضوع لكن معجزاته صلى الله عليه وسلم فيها ما هو أبلغ من هذا وليس فيه ما ينكر شرعاً خصوصاً وقدر واه الأئمة فنهايته الضعف لا الوضع وأما حديث الطمبية فأخرجه البيهقي من طرق وضعفه جماعة من الأئمة وذكره عياض في الشفاء ورواه أبو نعيم في الدلائل باسناد فيه مجاهيل عن حبيب بن محسن عن أم سلمة الحديث بطوله وفيه قالت يا رسول الله صا دني هذا الاعرابي ولي خشفان في ذلك الجبل فاطاعني حتى أذهب فأرضعهما وارجع الخ ورواه الطبراني بنحوه والمنذري في الترغيب والترهيب من باب الزكاة وقال الحافظ بن كثير أنه لا أصل له وقال الحافظ السخاوي لكنه ورد في الجلة عدة أحاديث يقوى بعضها بعضها وأوردها الحافظ ابن حجر في المجلس الحادي والستين من تخرريج أحاديث المختصر وأما قصة تكليم الذئب وشهادته فرويت من عدة طرق أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد باسناد جيد وأخرجه أبو سعيد الماليني والبيهقي من حديث ابن عمر وأبو نعيم في الدلائل من حديث أنس وأحمد وأبو نعيم بسند صحيح والبغوي في شرح السنة وشعيب بن منصور في سننه من حديث أبي هريرة

وألفاظ السكل مختلفة ورواه عياض في الشفاء وهي قصة أخرى ويلحق بذلك سجود الغنم له صلى الله عليه وسلم أخرجه أبو محمد عبد الله بن حامد الفقيه في دلائل النبوة بأسناد ضعيف وهو في الشفاء ومما يلحق بانطلاق الجماء كلام الجار بن حبيب الذي سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يعفوا وكان اسمه من قبله يزيد بن شهاب أخرجه ابن عساكر عن أبي منصور والقصة مشهورة ورواه أبو نعيم بخبره من حديث معاذ بن جبل وقد أورده ابن الجوزي في الموضوعات وفي معجزاته صلى الله عليه وسلم ما هو أعظم من كلام الجار وغيره (وما تفجر من بين أصابعه) الشريفة (من الماء) الطهور بالمشاهدة وهو أشرف المياه وقد تكرر منه صلى الله عليه وسلم هذه المعجزة في عدة مواضع في مشاهد عظيمة ووردت من طرق كثيرة يفيد مجموعها العلم القطعي المستفاد من التواتر المعنوي ولم يسمع بمثله هذه المعجزة عن غير نبينا صلى الله عليه وسلم حيث ينبع من بين عظمه وعصبه ولحمه ودمه قاله القرطبي ونقل ابن عبد البر عن المزني أنه قال هو أبلغ من المعجزة من ينبع من الجرح حيث ضربه موسى عليه السلام بالعصا فتفجرت منه المياه لأن خروج الماء من الحجرة معهود بخلافه من بين اللحم والدم اهـ وقد فات العراقي هذا الحديث فلم يذكره في تحريجه ونحن نذكر بعون الله تعالى من رواه من الصحابة ومن أخرجه فنقول رواه أنس وجابر وابن مسعود وابن عباس وأبو ليلى الانصاري وأبو رافع أما حديث أنس فأخرجه الشيخان والبيهقي وابن شاهين لفظ الصحيحين رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوضو فوضع يده في ذلك الإناء فأمر الناس أن يتوضوا منه فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه فتوضأ الناس حتى توضأوا من عند آخرهم وفي لفظ للجاري كانوا ثمانين رجلا وفي لفظه لجعل الماء ينبع من بين أصابعه وأطراف أصابعه حتى توضأ القوم قال فقالنا لأنس كم كنتم قال كانوا ثمانمائة واللفظ البيهقي قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى قباء فأتى من بعض بيوتهم بقدر صغير فادخل يده فربسه القدر فادخل أصابعه الأربعة ولم يستطع أن يدخل إبهامه ثم قال للقوم هلموا إلى الشراب قال أنس بصري ينبع الماء من بين أصابعه فلم يزل القوم يردون القدر حتى رويوا منه جميعا واللفظ ابن شاهين قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فقال المسلمون عطشنا دوابنا والبنات قال هل من فضلة ماء فجاء رجل في شئ فقالوا لها توضحه فصب الماء ثم وضع راحته في الماء قال فرأيتها تخلل عيوننا بين أصابعه قال فستقينا بالماء ودوابنا وتروونا فقال أكفيتهم فقالوا نعم أكفينا يا رسول الله فرفع يده فارتفع الماء وأما حديث جابر فأخرجه الشيخان وأحمد والبيهقي وابن شاهين لفظ الصحيحين قال عطش الناس يوم الحديبية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة يتوضأ منها وجهش الناس نحوه فقال ما لكم فقالوا يا رسول الله ليس عندنا ما نتوضأ ولما نشر به الاما بين يديك فوضع يده في الركوة فجعل الماء يغور من بين أصابعه كالمثال العيون فشربنا وتوضأنا قلت كم كنتم قالوا ثمانمائة ألف لكفانا ثمان مائة وفي رواية الوليد بن عباد بن الصامت عنه في حديث مسلم الطويل في ذكر غزوة بواط قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يا جابر ناد الوضوء وذكر الحديث بطوله وأنه لم يجد الاقطرة في عزلاء شجيرة فأتى به النبي صلى الله عليه وسلم فغمزه وتكلم بشئ لا أدري ما هو وقال ناد بجفنة الركب فأتيت بها فوضعتها بين يديه وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم بسط يده في الجفنة وفرق أصابعه وصب عليه جابر فقال بسم الله قال فرأيت الماء يغور من بين أصابعه ثم فارت الجفنة واستدارت حتى امتلأت وأمر الناس بالاستسقاء فاستقوا حتى رويوا فقلت هل بقي من أحده حاجة فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الجفنة وهي ملاءم ولفظ أحمد في مسنده اشكى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه العطش فدعا بعض فصب فيه شيئا من الماء ووضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه يده وقال استقوا فاستقى الناس فكنت أرى العيون تنبع من بين أصابعه وفي لفظ من حديثه أيضا قال فوضع رسول الله

وما تفجر من بين أصابعه  
من الماء



صلى الله عليه وسلم كفه في الماء ثم قال بسم الله ثم قال اسبغوا الوضوء قال جابر بن عبد الله ابنتاني ببصري  
 لقد رأيت العيون عيون الماء يومئذ تخرج من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم فإرفعها حتى توضع  
 أجعون وفي لفظ له من طريق نبيع العتري عنه جفاء رجل باداة فيها شيء من ماء ليس في القوم ماء غيره  
 فصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قدح ثم توضأ فأحسن الوضوء ثم انصرف وترك القدح قال فتراحم  
 الناس على القدح فقال علي بن رستم فوضع كفه في القدح ثم قال اسبغوا الوضوء قال فلقد رأيت العيون  
 عيون الماء تخرج من بين أصابعه ولفظ البيهقي كلامه رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فأصابنا عطش  
 فحسنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فوضع يده في تون من ماء بين يديه فجعل الماء ينبع من بين  
 أصابعه كأنه العيون قال خذوا بسم الله فشربنا فوسعنا وكفانا ولو كلمنا ألف لكفانا قلت لجابر كم  
 كنتم قال ألفا وخمس مائة وأما حديث ابن مسعود فأخرجه البخاري من طريق علقمة عنه ولفظه بينما  
 نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس معنا ماء فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اطلبوا من ماء  
 فضل ماء فأتى بماء فصبه في إناء ثم وضع كفه فيه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم وأما  
 حديث ابن عباس فأخرجه الدارمي وأبو نعيم بلفظ دعا النبي صلى الله عليه وسلم بلالاً فطلب الماء فقال  
 لا والله ما وجدت الماء قال فهل من شئ فأتاه بشئ فبسط كفيه فيه فأنبعث تحت يده عين فكان ابن  
 مسعود يشرب وغيره يتوضأ وأما حديث أبي ليلى الانصاري فأخرجه الطبراني وأبو نعيم وأما حديث  
 أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجه أبو نعيم من طريق القاسم بن عبد الله بن أبي رافع عن  
 أبيه عن جده \* (تنبيه) \* ظاهر الأحاديث المتقدمة ان الماء كان ينبع من بين أصابعه بالنسبة إلى  
 رؤية الرائي وهو في نفس الامر للبركة الحاصلة فيه يفور ويكثر وكفه صلى الله عليه وسلم في الإناء فبرأ الرائي  
 نابعا من بين أصابعه وظاهر كلام القرطبي انه ينبع من نفس اللحم الكائن في الأصابع وبه صرح النووي  
 في شرح مسلم ويؤيده قول جابر فرأيت الماء يخرج وفي رواية ينبع من بين أصابعه وهذا هو الصحيح  
 وكلاهما مجزؤه صلى الله عليه وسلم وانما فعل ذلك ولم يخرج من غير ملامسة ماء ولا وضع إناء تأدباً مع  
 الله تعالى اذ هو المنفرد بابتداع المعلومات وإيجادها من غير أصل (تكميل) ومن هذا القسم مما يذكره  
 المصنف خروج الاصنام من سجد البيلة ولادته وسقوط شرف النوان كسرى وإطلال الغمام عليه وانقلاع  
 الشجر ماشية اليه وحذين الجذع الذي كان يحط به لما انتقل إلى المنبر عنه وتسليم الحجر والشجر عليه  
 وظهور البركة في الماء القليل الذي حج فيه بعد ما زحمت البئر في الحديبية وشرب القوم والابل وكانوا  
 ألفاً وأربعمائة وأكل الجمل الغفير من أقراص يأكلها انسان واحد في قصة أبي طلحة وكانوا سبعين  
 أو ثمانين رجلاً وفي قصة جابر وكانوا ألفاً وأخبار الشاة المشوية له بانها مسومة وغير ذلك مما تضمنته  
 الكتب المؤلفة في خصوص ذلك كالدلائل لسكن من البيهقي وأبي نعيم وفي معاجم الطبراني وفي كل من  
 الكتب الستة التي هي دواوين الاسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك  
 وهذا النوع أحد ما عقد له في كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلاً والله أعلم \* اكمل  
 التكميل \* الوارد من هذه الخوارق وان كان آحاداً لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخوارق  
 على يده متواتر بلا شك فيفيد العلم قطعاً بحدوثها وشجاعة على فقول الامام أبي القاسم السهيلي في  
 الروض ان بعض هذه الخوارق علامة للنبوّة ولا تسمى معجزة بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوّة  
 ليس بمقبول فانه صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوّة انسحب عليه دعوى النبوّة من حين ابتدائها إلى ان  
 توفاه الله تعالى فكانه في كل ساعة يستأنفها فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لا اقترانه بدعوى  
 النبوّة حكماً وكأنه يقول في كل ساعة اني رسول الله وهذا دليل صدقي والله أعلم ثم شرع المصنف في  
 بيان القسم الاول الذي هو بيان الامور الثابتة في ذاته وهي المعجزة الدائمة العامة الدلالة المختص بها

آية وإنما أخوه لكثرة ما فيه من المباحث فقال (ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها) أي جارى بها وعارض وأصل التحدى طلب المباراة في الحداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل في أي أمر كان (مع كافة العرب) أي جميعهم من أولاد اسمعيل عليه السلام ومن أولاد سبأ بن يعرب (القرآن) هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً وكان الشافعي رضي الله عنه لا يهمله (فإنهم) أي كافة العرب (مع تمييزهم بالفصاحة) أي الملكة التي يقتدر بها على التعبير عن المقصود مع الابانة والظهور (والبلاغة) أي الملكة التي يقتدر بها على تأليف كلام بليغ والكلام البليغ هو الذي يجمع أوصافاً ثلاثة صواباً في موضع لغته وطبقاً للمعنى المقصود به وصدقاً في نفسه (تهدفوا) أي جعلوا أنفسهم هدفاً (لسبيه) أي أسره (ونهبه) أي غاربه (وقتلها) والقتل به (ولم يقدروا على معارضته) أي القرآن (بمثله) ولو أقصر سورة منه وعجزهم متواتر أي ثبت انصرافهم من المعارضة إلى المقارعة مع توفير مقتضيات المعارضة منهم من حيث قوة الفصاحة والبلاغة حيث بلغوا في ذلك إلى الغاية التي تمكن في الإنسان مع توفر دواعيهم عن رد دعوته وتم الكهم على ذلك فلم يجدوا لذلك سبيلاً وفرغوا إلى بذل مهجهم واتلاف أموالهم وقتل نفوسهم وسب ذرياتهم ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولما اختاروا ذلك عليها لما فيها من وصول مقصودهم وسلامة مهجهم ولو عارضوا لنقل قواهم لما فيه من توفر الدواعي ونفي الموانع ولم يكن ذلك قطعاً (اذلم يكن من قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه) أشار بذلك إلى القول المرضى عنده في وجه الإعجاز تبعاً لشيخه امام الحرمين أن القرآن معجز لا اجتماع الجزالة فيه مع الأسلوب في النظم المخالف لأساليب كلام العرب والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على معناه بشرط قلّة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن ترتيب الأقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه بتقدير تناسب الكلمات وتعارفها في الدلالة على المعنى والبلاغة عبارة عن اجتماع الفصاحة مع الجزالة وغرابة الأسلوب فالجزالة تقابلها الرككة فليس في نظمه لفظ تركيب وغرابة أسلوبه هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب اذ لم يعهد في كلامهم كون المقاطع على مثل ويعملون ويقطعون والمطالع على مثل يأبها الناس يأبها الرسل الحاققة بالحققة بسلامته من الاختلاف والتناقض وقيل باسماله على دقائق الحكم والمصالح والجمهور على أن الإعجاز فيه لكونه في المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر وإنما هي من مقدور خالق القوى والقدر كيتجده النفوس الانسانية الكاملة من نفوسها ما فصحاء العرب فبحسب سلبقتهم وما فطر وأما غيرهم فبحسب معرفتهم بالبلاغة واحاطتهم بأساليب الكلام والفصاحة (هذا مع ما فيه من أخبار الأولين) وروى بالمشركين في شطر آية كقوله عز وجل فكلما أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصباً ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا فانظر ما تضمن شطر هذه الآية مع لطيف نظمها من الانباء عن عظم القدرة واستيلاء الروبية والاستغناء عن الهالكين ولادافع ولا موانع وخروجها باستعلائها عن القلوب من كلام كل مرئوب وقيل إعجازه بالنظم فقط وهو قول بعض المعتزلة وقيل بالصرف عن معارضته وهو اختيار الشريف المرتضى من الشيعة وقرره النظام فقال كانت العرب تقتدر على النطق بمثله قبل مبعثه عليه السلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم إعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض المحدثين إعجازه أنه قديم غير مخلوق وقال قوم إعجازه أنه عبارة عن الكلام القديم ووجه ما اختاره المصنف وارتضاه تبعاً لشيخه الامام والقاضي هو أنه عليه السلام لما تحداهم بأن يأتيوا بمثله ثم تنزل إلى عشر سور ثم إلى سورة والسورة مشتملة على الامرين أعنى الجزالة والاسلوب وإنما يتحقق الاثبات بمثله عند الاثبات بمشتمل على الوصفين

ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها مع كافة العرب القرآن العظيم فإنهم مع تمييزهم بالفصاحة والبلاغة تهدفوا لسببه ونهبه وقتله وأخارجه كما أخبر الله عز وجل عنهم ولم يقدروا على معارضته بمثل القرآن اذ لم يكن في قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه هذا مع ما فيه من أخبار الأولين

معافان الشاعر المطلق اذا سرد قصيدة بليغة ودعى الى المعارضة بمثلها فعورض بخطبة أو نثر مرسل بالغ أقصى الفصاحة لم يكن الاقترن بذلك معارضتها ولو اتى الشاعر بمثل وزن شعره عرياً عن بلاغته وجزالته لم يكن معارضته قال الامام هذا ما ارتضاء القاضى واستقر عليه نظره وقال في تضاعيف كلامه ولوجعلت النظم بفردته مع افادة المعانى مجزاً لم يكن مبعداً قال الامام وهذا غير سديد فانه لا يسلم أن يقدر كلام كذلك وفي هذا التقدير ابطال لقول من زعم أن أحدهما كاف في الإعجاز وأما من صار الى أن إعجازه بالصرف وانه كان مقدوراً قبل البعث فقل انه لو كان كذلك لوجد مثله قبل التحدى ولو كان لظهر وأما من قال إعجازه بكونه قديماً فهو قول بقدم الحروف وهو باطل وأما من قال بان إعجازه انه عبارة عن الكلام القديم فلا يصح لانه لا يمنع أن يعبر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز ثم نبه المصنف على أن من وجوه الإعجاز انباءه عن أخبار الأولين وتفصيل أحوالهم (مع كونه) صلى الله عليه وسلم (أمياً غير ممارس للكتابة) بالنقل ولم يعان تعاماً وانما نشأ بين ظهور العرب فلم يجهل خرجات يتوقع في مثلها دراسة فكان ذلك أدل آية على صدقه وقد أشار الله تعالى الى ذلك بقوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذا لارتاب المبطلون ثم شرع المصنف في ذكر القسم الثاني من القسم الثاني وهي الغيوب القولية فقال (والانباء) أى ومع ما شتم عليه القرآن من الاخبار (عن الغيب في أمور) كثيرة (تحقق صدقه فيها) وهو على قسمين في الماضي فكقصه موسى عليه السلام وقصة فرعون وقصة يوسف عليه السلام وأمثالها من قصص الانبياء على تفصيلها من غير سماع من أحد ولا تلق من بشر كما تقدم كإنبه عليه قوله تعالى ذلك من أنباء الغيب نوحيه اليك (في الاستقبال) وهو من الكتاب ومن السنة فن الكتاب (كقوله تعالى) قل لن اجمعن الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله وقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين) على أنفسكم من الاعداء (مخافين رؤسكم ومقصرين) بعد تمام انفسك وكل ذلك وقع في زمنه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك ما وقع بعده (كقوله تعالى الم غلبت الروم) وهم بنو الاصفري (في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) على اختلاف القراء وقوله تعالى وعدكم الله مغام كثيرة تأخذونها وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وقوله تعالى سيدعون الى قوم أولى بأس شديد قبل الخطاب للمنافقين دعاهم أبو بكر لقتال بنى حنيفة وقبل المراد دعاء عمر الى قتال فارس وأما من السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه تقاتل بعدى الناكسين والقاسطين المارقين ولعمار رضى الله عنه تقتلك الفئة الباغية وكقوله صلى الله عليه وسلم زويت لى الارض فرأيت مشارقها ومغاربها اوسيلغ ملك أمتى ما زوى لى منها وقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وكأخبره به لأكسرى وقصروا وال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله وغير ذلك مما هو وارد في صحاح الاحاديث ثم لما فرغ المصنف من ذكر معجزاته صلى الله عليه وسلم شرع في بيان وجه دلالة المعجزات على الصدق فقال (ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسل) عليهم الصلاة والسلام (ان كل ما عجز عنه البشر) عن اتيان مثله (لم يكن الا فعلاً لله تعالى) فان قيل المعجزة قد تكون من قبيل التوكيد دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتى أن أضع يدي على رأسى وأنتم لا تقدرين على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه كإني المواقف قلنا قد جرى المصنف تبعاً لشيوخه على ان كفهم عن ذلك فعل الله سبحانه لاعداء فعل منه سبحانه كان يقال هو عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذا قد تقرر أن المعجزة ليست الا فعلاً لله تعالى (مهما كان مقروناً بتحدى النبي) أى مهما جعلها الرسول دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل عن الله تعالى فأوجده الله تعالى موافقاً لقوله (نزل) ذلك الايجاد على وفق ما قال (منزلة قوله صدقت) وهو مرجع التصديق

مع كونه أمياً غير ممارس للكتاب والانباء عن الغيب في أمور تحقق صدقه فيها في الاستقبال كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين مخلفين رؤسكم ومقصرين وكقوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد عليهم سيغلبون في بضع سنين ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسل أن كل ما عجز عنه البشر لم يكن الا فعلاً لله تعالى فمهما كان مقروناً بتحدى النبي صلى الله عليه وسلم ينزل منزلة قوله صدقت

قال ابن التلمساني في شرح اللمع اختلف الاصوليون في وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال انها تنزل منزلة التصديق بالقول فان الله تعالى اذا خلق له المعجزة على وفق دعواه فكأنه قال له صدقت بالقول فيكون مدلولها خبرا ومنهم من يقول انها تدل على انشاء الرسالة فيكون تقديرها أنت رسولى أو بلغ رسالتى والا نشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب ثم قرر والدلالة من وجهين أحدهما انها تدل عفا قالوا لان خارق الخارق من الله تعالى على وفق دعواه وتحديه والعجز عن معارضته وتخصيصه يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت والشكل والفرد على ارادته تعالى بالضرورة والى هذا ميل الاستاذ الثانى أن دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال قالوا وخلق ذلك من الله تعالى على صدقه بالضرورة كما يعلم نخل الخجل ووجل الوجل بالضرورة واليه ميل الامام اه وقرره شارح الحاجبية بوجه آخر فقال اختلفوا في وجه دلالة المعجزة فمنهم من زعم انها وضعية وهو ظاهر ما في الارشاد لامام الحرمين وان كان آخر الامر التجأ الى انها عادية تجريبية كما وقع له ذلك في البرهان وحاصل دعوى انها وضعية أن المعجزة ترجع الى القول والقول دلالة وضعية ومنهم من زعم انها عقلية وهو قول الاستاذ وحاصله ان الله تعالى خلق الخارق على وفق دعوى الرسالة والتحدى مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله انه صدق كما يدل اختصاص الفعل المعين على ارادته لذلك قطعنا والصحيح وهو قول المحققين انها تجريبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها اه ثم أورد المصنف مثالا مشهورا في كتب القوم ضربوه لشأن الرسول ومرسله سبحانه في تصديقه اياه بايجاد الخارق على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بايجاد المعجزة على وفق دعوى النبوة (مثل القائم بين يدي الملك) أى كتصديق القائم بين يدي ملك من ملوك الدنيا (المدعى على رعيته انه رسول) ذلك (الملك) اليهم وهو مقبل اليهم بحضرة الملك (فانه) أى ذلك المدعى للرسالة عن الملك (مهما قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقا) فيما نقلت عنك من الرسالة الى هؤلاء (فقسم على سر برك ثلاثا واقعد) أى افعل ذلك (على خلاف) عادتك في القيام والقعود (ففعل الملك ذلك) كما أشار له (حصل) قطعنا (للحاضرين) من الرعية (علم ضرورى) قطعى (بان) الملك قد صدقه وانه (نازل منزلة قوله صدقت) وقد اختلف الاصحاب في تصوير هذا المثل ففي غاية المرام لابن البيضاى ما نصه كما اذا قام رجل من مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول ذلك الملك فطالبوه بالحجة فقال له ان يخالف ذلك الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه ومقيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير ارباب وفي اللمع لامام الحرمين ووجه دلالتها على صدق النبي انها تنزل منزلة التصديق بالقول ونظيره من الشاهد أن يتصدى ملك للناس ويأذن لهم بالولوج عليه فاذا احتفوا به وأخذ كل منهم مجلسه قام وجل من أهل الجمع وقال انى رسول الملك البكم وقد ادعت الرسالة بمرأى منه ومسمع وآية رسالتى أن الملك يخالف عادته ويقوم ويقعد اذا استدعيت منه ذلك أيها الملك صدقتى وقم واقعد فاذا فعل الملك ما استدعاه كان ذلك تصديقه بجزلة قوله صدقت وفي شرح الحاجبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها كما نجد من العلم من انفسنا عادة من صدق الرجل اذا قام في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول ذلك الملك بالحجة وقال حتى أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاثا ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه والى هذا يحصل العلم بذلك للحاضرين لاحصالة وذلك ظاهر وكذا الامر في المعجزة فان الرسول يدعى الرسالة للمكافين ويقول معنى آية صدق أن يفعل الله كذا والله يشاهد فعله ويسمع قوله والعلم بذلك لا بد منه ثم يفعل الله جل جلاله ما ادعاه ذلك الرسول فيحصل قطعنا صدقه بموافقة الله اياه حيث فعل ما ادعاه وفي الاعتماد للنسفي فاذا ادعى الرسالة ثم قال آية صدق فى دعواى فى أن الله تعالى أرسلنى أن يفعل كذا ففعل الله ذلك كان ذلك من الله تصديقه في دعواه الرسالة فيكون ذلك

وذلك مثل القائم بين يدي  
الملك المدعى على رعيته أنه  
رسول الملك اليهم فانه مهما  
قال للملك ان كنت صادقا  
فقسم على سر برك ثلاثا  
واقعد على خلاف عادتك  
ففعل الملك ذلك حصل  
للحاضرين علم ضرورى  
بأن ذلك نازل منزلة قوله  
صدقت

كقوله له عقيب دعوا صدقت اذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب ونظيره ان الملك العظيم اذا اذن للناس بالولوج عليه ثم ساق العبارة كسياق الملامع سواء ثم قال بعد قوله صدقت والناقض للعادة كما يكون فعلا غير معتاد يكون تعجيزا عن الفعل المعتاد كمنع زكريا عليه السلام عن الكلام اذ المنع عن المعتاد نقض للعادة أيضا اه واقتصر ابن الهيثم في المسيرة على قوله ان كنت صادقا فبما نقلت عنك فقم على سربك على خلاف عادتك الخ لان القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول المصنف كغيره ممن تقدم ذكره فقم على سربك ثلاثا واقعد الخ لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد لك في السرير واجلس مكانا لاتعتاده تصويرا لاختلاف العادة \* (تنبيه) \* وللملحة على ما قرره أسئلة \* الاول قالوا مدعى الرسالة مشاركا لنا في النوع والصورة واختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ولا يقبل بمجرد دعواه فان الخبر يحتمل الصدق والكذب واعتدادكم في صدقه على مجرد وقوع الخارق على وفق دعواه كيف يدل مع اننا شاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل اليها بالخواص والسحر والتعزيم والطمس والتسخير والروحانيات وخدمة الكواكب فهم يتهم ما أتى به عن ذلك بسبب اتصالات فلكية غريبة اطلع عليها \* الثاني سلمنا انه فعل الله تعالى لكن لم قلتم انه لما خلقه لتصديقه فظاهر انه ليس كذلك أما على أصول الاشعرى فلانهم لا يقولون ان أفعال الله تعالى متوقفة على الاغراض ولا يقبح منه شيء عندهم وأما على أصول المعتزلة فنقول لما قلتم انه لا غرض لله تعالى في خلق ذلك الا لتصديق وذلك لا يعرف بشرطه العلم بالعدم لاعداء العلم \* الثالث قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واذا كان كذلك فما المانع من أن يخلق ذلك على يد الكاذب للاضلال \* الرابع انكم احتجتم بالخارق وبم يعلم ان الذي أتى به هذا المدعى خارق واعلمه معتادا قطرا آخر أو يكون عادة متطاولا أو يكون ابتداء عادة تستمر وحينئذ لا يدل \* الخامس ادعيتكم الدلالة على صدقه ثم قررتم ذلك بأن المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة وتارة قلتم تخصيصه بهما يدل على ارادة تصديقه بالضرورة وتارة قلتم يدل على صدقه عادة بالضرورة فاذا كان ما لكم الى دعوى فادعوا انه صادق بالضرورة وحينئذ لا يتم مرادكم \* السادس انكم ادعيتكم الضرورة ثم قسمتم الغائب على الشاهد بالمثال المذكور وما يدل بالضرورة كيف يصح قياسه \* السابع ان ما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتوه فان العلم فيه استند الى قضايا حسية مشاهدة فانا نشاهد الملك في الصورة المذكورة ونشاهد قيامه وتعوده بخلاف مسئلتكم فان الفاعل غائب عنا وذلك ينافي قرائن الاحوال والجواب ان نقول قولكم في السؤال الاول قلتم ان الخوارق يتوصل اليها بسبب من الخواص والسحر وغير ذلك قلنا جميع ذلك لا يسلم مدعيه عن المعارضة بأمثاله ثم من سنة الله تعالى في دفع هذا الاحتمال انه لم يرسل رسولا بآية الا من جنس ما هو الغالب على أهل عصره ليكون معجزهم عن مثله حجة عليهم ألا ترى انه لما كان الغالب في زمان موسى عليه السلام تعلم السحر والتخييل جعل الله تعالى الحية التي تتلف ما صنعوا واعترف أهل الصناعة وهم ألوف ان ذلك لا يتوصل اليه بالسحر فآمنوا بالله تعالى وخروا له ساجدين ومعجز أهل الصناعة واعترفهم بذلك أدل دليل على صحة الآية وصدق الآتي بها وكذلك لما غلب في زمان عيسى عليه السلام تعلم الطب كان معجزاته احياء الموتى وبراء الاسنة والابرص مع اعتراف أهل صناعة الطب وهم الجمع الكثير بمعجزهم عن ذلك واعترفهم دليل على اختصاصه بذلك ولما كان الغالب في زمان الخليل عليه السلام القول بالطباع وتأثيرات الكواكب كان من آياته قلنا يانار كوني بردا وسلاما على ابراهيم ولما كان محمد صلى الله عليه وسلم في زمان قوم صناعتهم الفصاحة والنظم والنثر حتى كان أحدهم اذا صنع قصيدة علقها على البيت وقال لا يأتي أحد بمثلها كانت معجزته من ذلك الجنس فجوز البلاء والفصحاء وهم العدد الكثير عن

المعارضة وذلك أدل دليل قاطع على انه محض فعل الله تعالى وليس من المكتسبات قولهم في السؤال الثاني لم قلتم ان الله تعالى انما خلق ذلك للتصديق قلنا لما قررناه من الوجهين العقلي والعملي قولهم في السؤال الثالث من مذهبكم ان الله تعالى يضل من يشاء قلنا نعم قولهم يجوزواخلق المجردة على يد الكاذب قلنا من يرى المجردة تدل عقلا فلا يجوز ذلك لمسا فيه من قلب الدلائل شبهة والعلم جهلا والله يضل من يشاء ولكن لا بالدليل لمسا فيه من قلب الاجناس وقلها بحال ومن زعم ان دلالاتها عادية جواز ذلك ولا كما تعلم عدم وقوعه باستمرار العادات كما تعلم ان الجبل في وقتنا لم ينقلب ذهباً البرزوا وان كان ذلك جائزاً في قدرة الله تعالى وكذلك نجزم بأن كل انسان نشاهده من ابيس وان جاز في قدرة الله تعالى أن يكون مخلوقاً من غير ابيس كادم وعيسى عليهما السلام ونحو ذلك لا نعني من الجزم ولو وقع ذلك لانسلت العلوم من الصدور قولهم في السؤال الرابع بم علمتم ان ما أتى به خارق وعلمه معتاد في قطر أو عادة متطاولة أو ابتداء عادة قلنا كل عاقل يعلم ان احياء الموتى وقلب العصا ثعباناً واخراج ناقة من بحيرة صماء ليس بمعتاد وقولهم لعلمه ابتداء عادة قلنا التحدي وقع بنفس الخارق للعادة فلا يضر بعد ذلك انه دام أو لم يدم ثم هو لا يجب عليهم أن يصدقوا بالآيات التي أتت بها الانبياء وقد مضت ولم يعد مثلها قولهم في السؤال الخامس ادعيتم الضرورة آخرافها لا دعيتموها أولاً قلنا كل دليل لا بد أن ينتهي الى الضرورة ولا يمكن دعواها أولاً ثم نحن انما قلنا ان التخصيص يدل على ارادة تصديقه بالضرورة ومن الادلة ما يدل بالضرورة ومنها ما يدل نظراً قولهم في السؤال السادس انكم ادعيتم الضرورة في وجه الدلالة وقستم الغائب على الشاهد قلنا لم نقس وانما ضربناه مثلاً قولهم في السؤال السابع الفرق بين الشاهد والغائب انما شاهدنا الفاعل وأفعاله قلنا نفرض ذلك في ملك من وراء ستر وتصدر باقتضاء مدعى الرسالة عنه افعال نعلم انها لا تصدر الا منه ويستوى حينئذ المثالان والله أعلم واذا قد علمت ما تقدم فاعلم انه اذا ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل ما أخبر به صلى الله عليه وسلم لانه صادق في مقالة ونموذجهم من جلته وما أخبر به هو المراد بالسمعيات في كتب أصول الدين ولذا أعقب المصنف وقال

**\* (الركن الرابع في السمعية) \***

أى ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل باثباتها (وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه) من أمور الغيب جلا وتفصيلا فان كان مما يعلم تفصيله وجب اعتقاده وان كان لم يعلم تفصيله وجب أن يؤمن به جملته ونكلا تأويله الى الله ورسوله ومن اختصه الله بالاطلاع على ذلك قال ابن أبي شريف وأما الامامة وما يتعلق بها فانه ليس من العقائد الاصلية بل من المنهات لانها من الفروع المتعاقبة بأفعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعاً وانما نظم في ذلك العقائد تأسيماً بالمصنفين في أصول الدين ولا يخفى ان هذا وان تم في نصب الامام لا يتم في كل مبحث الامامة فان منها ما هو اعتقادي كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا ترتيب الخلفاء الاربعة في الفضل ونحو ذلك هكذا نظمت في سلك العقائد (و) هذا الركن أيضاً (مداره) أيضاً (على عشرة أصول) \* (الاصل الاول في الحشر والنشر) \* هو احياء الخلق بعد موتهم وسوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة أو النار (وقد ورد بهما الشرع) يشير الى ما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس انكم محشورون الى الله الحديث ومن حديث سهل يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء الحديث ومن حديث عائشة يحشرون يوم القيامة حفاة الحديث ومن حديث أبي هريرة يحشر الناس على ثلاثة طرائق ولا ين ماجه من حديث ميمونة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم افتناني بيت المقدس قال أرض المحشر والمحشر الحديث واسناده جيد (وهو حق) ثابت بالكتاب والسنة معلوم بالضرورة من هذا الدين (وتصديقه) به (واجب) ولا خلاف بين الشرائع في الاصول الاعتقادية انما الاختلاف بينها في الفروع فكل ما ورد في

\* (الركن الرابع في السمعية)  
السمعية \* (وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه ومداره على عشرة أصول) \*  
(الاصل الاول) \* الحشر والنشر وقد ورد بهما الشرع وهو حق والتصديق بهما واجب

شريعتنا في أصول العقائد فهو كذلك في كل ملة (لانه في العقل ممكن) أشار به الى دليل الجواز والامكان  
 اما الجواز فانه ضروري عند العقلاء جميعا واما الامكان فانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وذلك ظاهر قطعاً  
 ولا غيره اذا لاصل عدم الغير ومن ادعاه فعله به وكل ما كان كذلك فهو جائز ممكن وأيضاً المعدوم الممكن  
 قابل للوجود ضرورة فالوجود الأول حاصل في الابتداء ان أفاده في زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو  
 شأن سائر القوابل من تحصيل مملكة قبول الانصاف لاجل حصول المناسبة بالقول فقد صارت قابلية  
 للوجود ثانياً أقرب واعادته على الفاعل أهون ويمكن أن يكون الى هذه الإشارة بقوله تعالى وهو الذي  
 يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وان لم يفد به زيادة الاستعداد فاعلوم بالضرورة انه لا نقص عما  
 هو عليه من قابلية الوجود بالذات في جميع الاوقات وذلك هو المطلوب (و) اختلف أهل السنة والجماعة  
 في (معناه) فقيل هو (الاعادة بعد الافناء) أي الابداع بعد الاعداد وقيل هو الجمع بعد تفريق الاجزاء  
 وعلى الأول اتفاق أكثرهم والعقلاء والحقاق من غيرهم (وذلك) سواء كان القول الأول والثاني  
 (مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء) أي ان المبدأ مثل المبدأ بل هو عينه لان الكلام في اعادة المعدوم  
 ويستحيل كون الشيء ممكناً في وقت ممتنعاً في وقت للقطع بأنه لا أثر للاوقات فيما هو بالذات وتوقف امام  
 الحرمين حيث قال يجوز عقلاً ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى فتزول اعراضها الموهودة ثم تعاد  
 هيئتاً ولم يزل قاطع سمعي على تعيين أحد هما ولا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجزاء التراب ثم يعاد  
 تركيبها على ما عهد ولا يستحيل أن يعدم منها شيء ثم يعاد والله أعلم قال ابن الهمام في المسامرة مع شرحه  
 والحق ان الجواهر التي منها تأليف البدن تنعدم كلها الا بعضها منها منصوصاً عليه في الحديث الصحيح  
 وهو يحب الذنب فيمارواه البخاري ومسلم وأحمد وابن حبان والمسئلة عند المحققين ظنية ومن صرح بذلك  
 المصنف نفسه أي الغزالي في الاقتصاد حيث قال فان قيل فما تقولون أن تعدم الجواهر والاعراض ثم تعاد ان  
 جميعاً أو تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع دليل  
 قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات يعني ان الادلة الواردة ظنية اه ثم قال ابن الهمام والحق في المسئلة  
 بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق من الاجزاء الا الوجه  
 فانه انما يكون كذا بعينه أو كذا للحكم باستحالة خلافه لان خلافه ممكن لشمول القدرة الالهية لكل  
 الممكنات وكل منها أمر ممكن اما المكان تأليف ما تفرق فظاهر كبره وأما امكان اعادة ما انعدم فلان الاعادة  
 احداث كالابداع الأول وغايته طريان العدم على المبدع أو لا تغييره كانه لم يحدث وقد تعلقت القدرة  
 بايجادها من عدمه الطارئ ومعنى الاعادة الموجود ثانياً هو الموجود الأول بل هو بعد ما عينه لا مثله  
 لان وجود عينه أولاً انما كان على وفق تعلق العلم بوجوده والغرض ان الموجودات بعد طريان العدم  
 عليها نابعة في العلم متعلقة في الازل بايجادها الوقت وجودها اه والدليل على جواز الاعادة ما أشار اليه  
 نصوص الكتاب وخوفاً الخطاب من نسمة الاعادة بالنسبة الاولى اذا جاز على الشيء جاز على مثله (قال  
 الله تعالى) وضرب لنا مثلاً وننسئ خلقه (قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة)  
 وهو بكل خلق عليم (فاستدل بالابتداء على الاعادة) اعلم أن الاعادة لا تستدعي الأمرين أحدهما  
 امكان المعاد في نفسه وامكان الممكنات لنفسها أو لازم لنفسها ولازم النفس لا يفارق واللازم التسلسل  
 والثاني عموم العلم والقدرة والارادة وقد ثبت عمومها لله تعالى وقد نبه الله تعالى على هذه الدلالة بالآية  
 المذكورة فهي مع ايجازها قد دللت على صحة الاعادة وعلى الجواب عن شبهة المنكرين اما وجه الدلالة  
 فقوله ونسئ خلقه وقوله قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وأما شبهة الخصوم فمنها استبعادهم احياءها بعد  
 اختلاطها ورد ذلك بقوله وهو بكل خلق عليم ومن شبههم أيضاً انهم اذا صارت تراباً فقد تغير طبعها عن  
 طبع الحياة الى الضد فقطع هذا الاستبعاد بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا ومن شبههم قول

لانه في العقل ممكن ومعناه  
 الاعادة بعد الافناء وذلك  
 مقدور لله تعالى كابتداء  
 الانشاء قال الله تعالى قال  
 من يحيي العظام وهي رميم  
 قل يحييها الذي أنشأها  
 أول مرة فاستدل بالابتداء  
 على الاعادة

الفلاسفة ان المعاد الجسماني باطل لامتناع عدم السموات والارض ورد ذلك بقوله أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم (وقال عز وجل ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان) أى ايجاد من عدم لم يسبقه وجود (فهو ممكن كابتداء الأول) وليس ممتمنا لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته والا لم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثاني واذا لم يمنع لذلك ولا شبهة في انتفاء وجوبه فيكون ممكنا وهو المطلوب وقد تقدم وقد شهدنا قواطع بالحشر والنشر والانبعاث للحساب والعرض والعقاب والثواب وذلك مذكور في الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل في نحو ستمائة موضع (تنبيه) قال شارح الحاجبية اعلم أن المراد بالاعادة البدنية انما هو الاجزاء الاصلية التي هي حاصلة وباقية من أول العمر الى آخره لا الاجزاء الزائدة التي تحصل من الغذاء فينبو بها البدن زيادة أو تذهب من المرض فيذبل البدن نقصانا والى تلك الاجزاء الاصلية الاشارة بقوله عليه السلام كل ابن آدم يفنى الاعب الذنب منه خلق ومنه يركب وبه سدا يندفع ما قبل لو أكل انسان انسانا فاما أن يعادا معاً ولا والكل باطل اما حالته أو مخالفته اجماعكم من أن جنس بني آدم يعادون فيقال المعاد من الآكل والمأكول هو أجزاءه الاصلية وأما ما زاد على ذلك هو أصل في غيره فيعاد اليه فيعود له اذ كل محفوظ عليه أصله فخرجه ورده اليه الذي يخرج الحطب في السموات والارض ويعلم ما ينفعون وما يعلنون لا يقال الاجزاء الاصلية لا يبق مقدارها بمقدار ما يكون عليه الانسان من المقدار عند الموت مع ان المعلوم قطعاً بالاجماع هو انه لا بد أن تكون الاعادة على الهيئة التي فارق عليها الانسان الدنيا لا نأقول الاجزاء هي المعادة لكن القادر المختار كما انه بقدرته مد مقدار الانسان بزيادة تلك الاجزاء الغذائية فهو تعالى قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة بأجزاء أخر اختراعية حتى يحصل الهيئة فان قيل الشيء مع الشيء شيء غيره مع شيء آخر وعلى ما ذكر لا يكون البدن المعاد هو بعينه السكان يوم الفراق بل هو مثله لا بعينه مع ان الاجماع على اعادة العين قلنا هو مثله من حيث المقدار بعينه باعتبار تلك الاجزاء الاصلية وهو المراد بالعينية اذ لو لم يرد بالعينية ذلك لم يكن المعذب والمنعم هو عين الانسان المفاقر بل مثله لما ثبت ان الكافر يكون مفرسه في النار كبطل أحدوان المؤمن يدخل في الجنة على طول أبيه آدم عليه السلام وهو صحيح وبهذا التحقيق صريح ما يوجد من اطلاق بعض أهل السنة كحجة الاسلام والعز بن عبد السلام من ان المعاد مثل البدن مع اتفاق أهل السنة على ان المعاد هو بدن الانسان بعينه وان المراد بذلك البدن عينها هو البدن الماركب من الاجزاء الاصلية الباقية من أول تعلق الروح الى انفصالها في الدنيا والمراد بالمثل هو البدن الماركب من تلك الاجزاء الاصلية مع الاجزاء المضافة عليه الاختراعية فلا تعارض اه قلت هذه المسئلة تختلف فيها بين أهل السنة قبل ان الحشر جسماني فقط وهذا بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كماء الورد في الورد فالمعاد كل من الروح والبدن جسم فلا يعاد الا الجسم وعليه أكثر المتكلمين ودليلهم قوله تعالى فادخلني في عبادي والتجدي بنافيه وعند مسلم من رواية مسروق عن ابن مسعود رفعه أرواح الشهداء في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى الى تلك القناديل وقيل روحاني جسماني بناء على القول بأن الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل يتعلق به تعلق التدبير والتصرف لا تنفى ببناء البدن ترجع الى البدن لتعلقها به والى هذا القول مال أبو منصور الماتريدي وحجة الاسلام والراغب وأبو زيد الدبوسي والحلي وكثير من الصوفية والشعة ولهم أيضاً طواهر متكسرة وأما المسئلة طنية لاقاطع فيها وقال شارح المقاصد قد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من الاحياء وغيره وذهب الى أن انكاره كفر ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد

وقال عز وجل ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الاول



نعم بما عيل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعاد الى ان . معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المنفردة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع إعادة المعلوم بعينه اه وقد أنكر ابن أبي شريف أن يكون الغزالي قائلًا بان المعاد مثل الاول وأورد نصا من الاقتصاد له ما يدل على انه يقول بان المعاد عين الاول ورد فيه على الفلاسفة قولهم بقاء النفس التي هي غير متغيرة فليتنامل في ذلك ليميز معتقده عن معتقد الفلاسفة \* (فصل) \* وأما المحدث فخاله لا يخرج عن أحد القولين في الاعادة اذ الأدلة السمعية متعارضة وهو لا يخرج عن أدلة السمع خصوصا في هذه المسئلة وأما الصوفي فيقول لاشك ان صور الممكنات بالنسبة الى الانسان خير أو وسيلة اليه ونيل ذلك لذو كمال وشر أو وسيلة اليه ونيل ذلك الم وكل منها غير متناه اذ مرجع ذلك الى صور الممكنات وهي غير متناهية ثم ان الله عز وجل خالق الانسان على هيئته بحيث يكون قابلا لنيل تلك الكمالات التي تقتضيها قواه تعلق به بالحصل كماله وتلك الكمالات التي تقتضيها قواه غير متناهية اذ هي راجعة الى صور الممكنات وصور الممكنات التي لا تنهاى لا يمكن حصولها دفعة يقتضى حصول ما لا ينهاى في الوجود دفعة ولا في زمان متناه والازم حصول ما لا ينهاى فيما ينهاى وكل ذلك محال ونيل تلك الكمالات لا بد أن يحصل لهذا النوع الانساني قطعاعلا باستعدادده ولانه لو لم يحصل فاما أن يكون لان ذلك الحصول متمتع وهذا باطل والا انقلب الممكن محالا ونحن نقطع بامكان ذلك واما لعدم تمكين الفاعل المختار من ذلك وهذا أيضا محال لما تقرر من انه تعالى على كل شيء قدير وان مقدوراته لا تنهاى واما لعدم القبول التام الذي يكون به ذلك وذلك أيضا باطل لان القبول التام داخل تحت المقدورات الكمالية لان ما يتوقف عليه الكمالات كمال وهو موقوف على مجرد القبول وذلك حاصل للانسان نجده من نفوسنا ثم من المعلوم قطعاعلا أن هذا التركيب البدني السكاني في يوم الدنيا لا يمكن أن تحصل معه تلك الكمالات لان جهة انقضاء المدة ولا من جهة المزاحم المضاد فاقضت الحكمة الالهية وأعطت الشواهد الوجدانية وحقق القواطع السمعية أن لا يكون ذلك الامع تركيب آخر أبدى مناسب لتحصيل تلك الكمالات الابدية في زمان ليسع تلك الممكنات وذلك هو عود الابدان على الصورة الاقدمية الاولى في الزمان المسماة بالدار الآخرة أخرى ثم جعلت الدنيا مزية لاحد الاستعدادين اما لاستعداد نيل الخيرات وذلك بالمعرفة بالله والعمل بطاعته واما لاستعداد نيل الضد وذلك بالجهل بالله وعدم العمل بطاعته وانما كان كل من العلم والجهل يعطى ذلك لان نور المعرفة اذا حصل أفاد تنوير جملة الانسان وظلمة الجهل اذا حصلت أفادت ظلمة جهل الانسان والنور مناسب لنور الجنة وظلمة الجهل مناسبة لظلمة النار فاعلم ذلك واما أن تكون تلك الاعادة وحصول ذلك التركيب الذي به تكون هذه الكمالات هل هو بعد اعدام أو بعد تفرق فالشكل يمكن ولا يبعد أن يكون الواقع مشتملا على كل من ذلك وبين ذلك يطول والله الهادي \* (الاصل الثاني) سؤال منكر ونكبر (وهما كما تقدم شخصان أسودان أزرقان مهيبان هائلان شعورهما الى أقدامهما كلامهما كالرعد القاصف وأعنيهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد قال الامام أبو منصور البغدادي انما سمى الملك منكرا لان الكافر ينكره اذا رآه وسمى الآخر نكبرا لانه هو الذي ينكر على الكافر فعله وقد أنكرهما السكبي من المعتزلة وهو مردود عليه كيف (وقد ورد به) أي بالسؤال وفي بعض النسخ بهما أي بالمتنكر والنكبر (الانخبار) الصحيحة (فيجب التصديق به) وهل هذا السؤال عام لكل مؤمن وغيره أو يختص بمن يغلب عليه منكر من عمله أو نكبر من قلبه والاوّل عليه جمهور العلماء والثاني قول بعض علماء المغرب وعليه يعتمد سيدي أبو الحسن الحراني أما الاخبار فأنخرج الترمذي وصححه وابن حبان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه اذا قبر الميت أو قال أحدكم أتاه ملكان أسودان أزرقان

\* (الاصل الثاني) سؤال منكر ونكبر وقد وردت به الاخبار فيجب التصديق به

يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير الحديث وفي الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه أن العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وانه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه الحديث وفي رواية البيهقي أتاه منكر ونكير وغيرهما من الاخبار التي صحت أخرجهما أصحاب السنن والمسند ما بين مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (لانه ممكن) أي هو من مجوزات العقول والله تعالى مقتدر على احياء الميت وأمر الملك بسؤاله عن ربه ورسوله وكل ما جوزه العقل وشهد به السمع لزم الحكم بقبوله وذهب الجهمية والخوارج أن احياء الاموات لا يكون الا في القيامة وهؤلاء منكرون عذاب القبر وسؤال منكر ونكير والى هذا القول ذهب ضرار بن عمرو وبشر المريسي والكعبي وعامة المعتزلة والتجارية وقال ضرار المنكر هو العمل السيئ ونكير هو النكير من الله تعالى على صاحب العقل المنكر وقالوا ان ذلك يقتضي اعادة الحياة الى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وادراك اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة وقد شرع المصنف في الرد عليهم بقوله (اذ ليس يستدعي ذلك الا اعادة الحياة الى جزء من الاجزاء الذي به فهم الخطاب) ورد الجواب والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع عمومنا بل الخبرة من باطن قلبه (وذلك) أي احياء جزء يفهم الخطاب ويحبب (ممكن في نفسه) مقدور وأمر البرزخ لا تقاس بأمر الدنيا ثم شرع المصنف في الرد على منكري السؤال وعذاب القبر فقال (ولا يدفع ذلك بالشاهد من سكون أجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال له) تقرير السؤال ان اللذة والالم والتسكيم كل منها فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا نبية اذ هي قد فسدت وبطل المزاج وان الميت نراه ساكنا لا يسمع سؤالنا اذا سألناه ومنهم من يحرق فيصير رماداً وتذروه الرياح فلا تعقل حياته وسؤاله والجواب أن هذا مجرد استبعاد خلاف المعتاد وهو لا ينبغي الامكان فان ذلك ممكن اذ لا يشترط في الحياة السمة ولو سلم جاز أن يحفظ الله تعالى من الاجزاء ما يتأتى به الادراك ولا يمنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك (فان النائم ساكن بظاهره و) هو مع ذلك (يدرك بباطنه من الاستلام) والذات ما يحس بتأثيره عند التنبيه كالمضرب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج منى من جراح رآه في منامه (وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده) الحال ان (من حوله) من الصحابة أو من هو مزاجه في مكانه كعائشة رضي الله تعالى عنها اذ كانت معه بفراش واحد (لا يسمعون ولا يرونه) وقد أخرج البخاري ومسلم من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً عائشة هذا جبريل يقرئك السلام فقلت وعليه السلام ترى ما لا أرى قال العراقي وهذا هو الاغلب والا فقدر أي جبريل جماعة من الصحابة منهم عروابه عبد الله وكعب بن مالك وغيرهم اه وهذا الذي ذكره من سماع السؤال ورد الجواب رأى لم يشاهد وانما قلناه لان الادراك والاسماع بخلق الله تعالى وقد قال الله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء (فاذا لم يخلق لهم) أي لبعض الناس (السمع والرؤية لم يدركوه) كما دل عليه قوله تعالى السابق ذكره \* (تنبيهه) \* والاصح أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يستأبون في قبورهم لعلوم مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى واعصمتهم وكذلك الشهداء كافي صحيح مسلم وسنن النسائي وكذلك أطفال المؤمنين لانهم مؤمنون غير مكافين واختلاف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره فلم يحكموا فيهم بسؤال ولا بعدمه ولا بانهم من أهل الجنة ولا من أهل النار وقد وردت فيهم أخبار متعارضة بحسب الظاهر فالسبيل تفويض أمرهم الى الله تعالى لان معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي وقد نقل الامر بالامسالك عن الكلام في حكم الاطفال في الآخرة مطلقاً عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير وغيرهما وضعف صاحب الكافي رواية التوقف عن أبي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه ان أطفال المشركين في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله أعلم بما

لانه ممكن اذ ليس يستدعي  
الاعادة الحياة الى جزء من  
الاجزاء الذي به فهم الخطاب  
وذلك ممكن في نفسه ولا  
يدفع ذلك ما يشاهد من  
سكون أجزاء الميت وعدم  
سماعنا للسؤال له فان النائم  
ساكن بظاهره ويدرك  
بباطنه من الاستلام  
والذات ما يحس بتأثيره  
عند التنبيه وقد كان رسول  
الله صلى الله عليه وسلم  
يسمع كلام جبرائيل عليه  
السلام ويشاهده ومن  
حوله لا يسمعون ولا يرونه  
ولا يحيطون بشئ من علمه  
الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم  
السمع والرؤية لم يدركوه

كانوا عاملين وقد حكى الامام النورى فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر انهم في النار والثاني التوقف والثالث الذي صححه انهم في الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم عليه السلام ليلة المعراج في الجنة وقوله اولاد الناس وفي اطفال المشركين اقوال اخرى ضعيفة لا تطيل بذكرها والله التوفيق (الاصل الثالث عذاب القبر) ونعيمه (وقد ورد الشريعة) قرآنا وسنة وأجمع عليه قبل ظهور البدع علماء الامة (قال الله تعالى) في آل فرعون وحق بالفرعون سوء العذاب (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال في قوم نوح مما خطبوا عليهم أغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب من غير مهلة (واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر) أخرجه البخارى ومسلم من حديث عائشة وأبي هريرة رضي الله عنهما ولهما أيضا من حديث عائشة رفعتهم انكم تفتنون أو تعذبون في قبوركم وعند مسلم ان هذه الامة تبلى في قبورها فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه ثم أقبل النبي صلى الله عليه وسلم بوجهه عليه فقال تعوذوا بالله من عذاب القبر وأما استعاذة السلف الصالح منه فكثير على اختلاف طبقاتهم من راجع الخلية ظهري بمجموع المقصود وكذلك ورد في نعيم القبر من الكتاب والسنة ما يصح بثبوته ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه وامتلأه بالروح والريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا من العذاب والنعيم محمول على الحقيقة عند العلماء (وهو ممكن فيجب التصديق به) لانه من مجوزات العقول وشهده السمع فلزم الحكم بقوله ثم شرع في الرد على المنتكرين وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي وجاعة من المعتزلة فقال (ولا يمنع من التصديق به) والاعيان بشوته (تفرق أجزاء الميت في بطون السباع) في البر والسمك في البحر (وحواصل الطيور) وأفاصي الخنوم وقد جاز أن يحفظ الله تعالى من الاجزاء ما يتأني به الادراك وان كان في بطون السباع وقبور البحار وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبره (فان المدرك لالم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على إعادة الادراك اليها) ومن سلم اختصاص الرسول برؤية الملك دون القوم وتعاقب الملائكة فينا وآمن بقوله تعالى في الشيطان انه براكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وجب عليه الايمان بذلك كيف والانسان النائم يدرك أحوال من السرور والغم من نفسه ونحن لانشاهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وتغير العادات والله أعلم \* (تنبيه) \* وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به الالم واللذة من الحياة تردد كثير من الأشاعرة والحنفية في إعادة الروح فقالوا لا تلازم بين الروح والحياة الا في العادة ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال بانه توضع فيه الروح وأما من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا فجنم أن يكون قائلا بتجرد الروح وجسمانيته ولا يخفى ان مراده بالتراب أجزاء الجسد الصغار لا يجمعها ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية بل التفويض الى الخالق جل وعز (الاصل الرابع الميزان) وقد تقدم للمصنف في أول العقيدة تحديده فقال ذو الكفتين واللسان وصفته في العظم انه مثل طباق السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدرته الله تعالى والصنيع يومئذ مشاقيل الذر والخردل تحقيق اتمام العدل وتطرح صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فينقل بها الميزان على قدر درجاتها بفضل الله تعالى وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخفف بها الميزان بعدل الله تعالى وقد تقدم شرح هذه الكلمات وما يتعلق بها فأعنانا عن ذكره ثانيا والمقصود هنا بيان انه حق ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به (قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري اختلف في ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد ان لكل شخص ميزانا أو لكل عمل ميزانا فيكون الجمع

\* (الاصل الثالث) \*  
عذاب القبر وقد ورد  
الشريعة قال الله تعالى  
النار يعرضون عليها  
غدوا وعشيا ويوم تقوم  
الساعة ادخلوا آل فرعون  
أشد العذاب واشتهر عن  
رسول الله صلى الله عليه  
وسلم والسلف الصالح  
الاستعاذة من عذاب القبر  
وهو ممكن فيجب التصديق  
به ولا يمنع من التصديق به  
تفرق أجزاء الميت في  
بطون السباع وحواصل  
الطيور فان المدرك لالم  
العذاب من الحيوان  
أجزاء مخصوصة يقدر الله  
تعالى على إعادة الادراك  
اليها \* (الاصل الرابع) \*  
الميزان وهو حق قال الله  
تعالى ونضع الموازين  
القسط ليوم القيامة

حقيقة أوليس هناك الميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الاعمال أو الأشخاص (وقال تعالى فمن ثقلت موازينه) فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كما في قوله تعالى كذبت قوم نوح المرسلين مع انه لم يرسل اليهم الا واحد والذي يترجح انه ميزان واحد ولا يشكلك بكثرة من يوزن عمله لان أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا والقسط العدل وهو نعت الموازين وان كان مفردا وهي جمع لانه مصدر قال الطيبي في القسط العدل وجعل وهو مفرد من نعت الموازين وهي جمع لانه كقولك عدل رضا وقال الزجاج المعنى ونضع الموازين ذات القسط وقيل هو مفعول من أجله أى لأجل القسط واللام في قوله ليوم القيامة للتعليل مع حذف مضاف أى لحساب يوم القيامة وقيل هو بمعنى في كذا خرم به ابن قتيبة واختاره ابن مالك وقيل للتوقيت كقول النابغة

توهمت آيات لها فعرفتها \* لستة أعوام وذا العام سابع

وذ كر حنبل بن اسحق في كتاب السنة عن أحمد بن حنبل انه قال رد على من أنكر الميزان ما معناه قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وذ كر النبي صلى الله عليه وسلم الميزان يوم القيامة فمن رد على النبي صلى الله عليه وسلم فقد رد على الله عز وجل اه ومثله قول الله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين جميع ميزان أو جميع موزون جرى صاحب الكشف والبيضاوى على الثاني وكثير من المفسرين على الأول وقال الزجاج أجبع أهل السنة على الايمان بالميزان وان أعمال العباد توزن يوم القيامة وان الميزان له لسان وكفتان وقيل بالأعمال وأنكر المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل نفا لفوا الكتاب والسنة لان الله تعالى أخبرانه يضع الموازين القسط لوزن الاعمال لئلا يرى العباد أعمالهم مثله ليكونوا على أنفسهم شاهدين وقال ابن فورك أنكرت المعتزلة الميزان بناء منهم على أن الاعراض يستحيل وزنهم اذ لا تقوم بأنفسها قال وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس أن الله تعالى يقلب الاعراض أجساما فيزينها اه وقد ذهب بعض السلف أن الميزان بمعنى العدل والقضاء فأسند الطبري من طريق ابن أبي نجيع عن مجاهد في قوله تعالى ونضع الموازين القسط قال انما هو مثل كما يحرر الوزن كذلك يحرر الحق ومن طريق ليث بن أبي سليم عن مجاهد قال الموازين العدل والراجح ما ذهب اليه الجمهور وقال الطيبي انما توزن الصحف وأما الاعمال فانها أعراس فلا توصف بثقل ولا خفة والحق عند أهل السنة أن الاعمال حينئذ تجسد أو تجعل في أجسام فتصير أعمال الطائعين في صورة حسنة وأعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن ورجح القرطبي ان الذي توزن الصحف التي يكتب فيها الاعمال ونقل عن ابن عمر قال توزن صحائف الاعمال قال فاذا ثبت هذا فالصحف أجسام فيرتفع الاشكال ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه وفيه فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة اه والصحيح أن الاعمال هي التي توزن وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن وفي حديث جابر رفعه توضع الموازين يوم القيامة فتوزن الحسنات والسيئات فمن رجحت حسناته على سيئاته مثقال حبة دخل الجنة ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال حبة دخل النار قيل فمن استوت حسناته وسيئاته قال أولئك أصحاب الاعراف أخرجه خزيمة في فوائده وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه موقوفا وقد ذهب المصنف في العقيدة الصغرى وهذا الى أن الموازين صحائف الاعمال وتبعه ابن الهمام في المسامرة مشيرا الى وجه الوزن بقوله (ووجهه) أى الوجه الذي يقع عليه وزن الاعمال (ان الله تعالى يحدث في صحائف الاعمال وزنا) وفي

وقال تعالى فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الآية ووجهه أن الله تعالى يحدث في صحائف الاعمال وزنا

المسألة ثانياً وعبارة المصنف في الاقتصاد خالق الله في كفتها ميلاً (بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى) وعبارة الاقتصاد بقدر رتبة الطاعات ففي نص المصنف في الاقتصاد تصرح بأن الذي يتخلق بميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصيغة هذا اعتراض ابن أبي شمر يفت على شيخه وهو غير متجه عند القائل (فتصير مقدار أعمال العباد معلومة) بمثلة (للعباد) ليكونوا على أنفسهم شاهدين وعبارة المصنف في الاقتصاد فان قيل أي فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة ثم ساق الجواب وقال به ذلك ما نصه ثم أي بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم انه يجزي بعمله بالعدل أو متجاوز عنه باللفظ وقد نلخص هذا الجواب هنا فقال (حتى يظهر العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب) وقوله حتى غاية لقوله يحدث في صحائف الاعمال وزنا وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب السكال وفضائح أرباب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في سرور أولئك ونزى هؤلاء \* (فائدة) \* روى اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة موقوفاً صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام \* (الاصل الخامس الصراط) \* وهو ثابت على حسب مناطق به الحديث (وهو جسر محدود على متن جهنم) يده الاقرون والاخرى فاذا تكاملوا عليه قيل وقفوهم انهم مسؤولون أخرج البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رفعه ونضرب الصراط بين طهراني جهنم ولهما من حديث أبي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم (أدق من الشعر وأحد من السيف) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد بلفظ بلغني انه أدق من الشعر وأحد من السيف ورفعه أحمد من حديث عائشة والبيهقي في الشعب والبعث من حديث أنس وضعفه وفي البعث من رواية عبيد بن عمير مرسل ومن قول ابن مسعود الصراط كحد السيف وفي آخر الحديث ما يدل على انه مرفوع قاله العراقي وقول أبي سعيد بلغني له حكم المرفوع اذ مثله لا يقال من قبل الرأي وقول ابن مسعود أخرجه الطبراني أيضاً بلفظ يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض ممرلة وأخرج الحاكم من حديث سلمان رفعه يوضع الميزان يوم القيامة الحديث وفيه و يوضع الصراط مثل حد الموصى وقد أنكرت المعتزلة الصراط وقالوا عبور الخلائق على ما هذه صفة غير ممكن وجعلوا الصراط على الصراط المستقيم صراط الله تعالى وهذا التأويل يأباه ما (قال الله تعالى) في كتابه العزيز يتخطأ بها للملائكة أحشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤولون) وقد أجمع المفسرون على تفسيره بما ذكرناه وجاء وصفه في الحديث وعلى جنبه خطاطيف وكلايب وسألت عائشة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت إذا طويت السموات وبدلت الأرض غير الأرض فأين الخلق يومئذ فقال على جسر جهنم قال القاضي في الهداية قال ساف الامة الصراط صراطان صراط الدين والثاني جسر على متن جهنم وهو قول أئمة الحديث والفقهاء وحكى عن أبي الهذيل وابن المعتز انهما قالاً يجوز ذلك ولكن لا يقطعان به سمعا واختلف القول من الجبائي وابنه فأثبتاه تارة ونفياه أخرى وقالوا على القول باثباته وإيجاب إثباته المؤمنين ان المؤمنين يعدل بهم عنه إلى الجنة ولا يجوز أن يلحق المؤمنين من العبور عليه شيء من الالام ومن أوجب تأويله قال ما ورد بخلاف الممكن يجب تأويله وأجاب امام الحرمين بأنه لا مانع منه عقلاً وانما ذلك خلاف المعتاد وقد أشار المصنف إلى ذلك فقال (وهذا ممكن) أي وضع الصراط على الصفة المذكورة وورد الخلائق آياه أمر ممكن وورد على وجه الصحة ورواه ضلالة (فيجب التصديق به) ثم أشار بالزهد على المعتزلة في قولهم كيف يمكن المرور على ما هذه صفة بقوله (فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يتخلق للانسان قدرة المشي في الهواء ولا يتخلق في ذاته هو بالي أسفل ولا في الهواء انخرافاً وليس المشي على الصراط بأعجب من هذا كما ورد في الصحيحين ان رجلاً قال يا نبي الله كيف يحسر

بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى فتصير مقدار أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب \* (الاصل الخامس) \* الصراط وهو جسر محدود على متن جهنم أرفق من الشعرة وأحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤولون وهذا ممكن فيجب التصديق به فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط

الكافر على وجهه يوم القيامة فقال أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة وفي الصحيحين فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكأجويد الخيل والركاب فساج مسلم ومخدوش ومرسل ومكدوش في نار جهنم \* (تنبيه) \* ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا واردها وبذلك فسر ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا أي يسقطون وفسر بعضهم الورود بالدخول وأسندوه إلى جابر رفعه أخرجه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في السكني والبيهقي

\* (فصل) \* لم يذكر المصنف هنا الحوض وذكره في عقيدته الصغرى وهو حق من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدا وجاء ذكره في الأخبار الصحيحة وعرضه وطوله وعدد أبوابه يشرب منه المؤمنون بعد جواز الصراط على الصحيح كما ذهب إليه المصنف وفي الحديث الذي يروى أن الصحابة قالوا أين نطأ بك يا رسول الله يوم المحشر فقال على الصراط فإن لم تجدوني فعلى الميزان فإن لم تجدوني فعلى الحوض يلوح على الترتيب الصراط ثم الميزان ثم الحوض وهي مسئلة توقف فيها أكثر أهل العلم \* (الاصول السادس) \* (إن الجنة والنار) حقا كما كتبت لانه أمر ضروري من جهة العقل واقعتان لم ادله السمع وهو ضروري من الدين اذ الكتاب والسنة وآثار الامة مملوءة بذلك ولا يتوقف فيه الا كافر وانهما (مخلوقتان) الا أن اتفق على ذلك أهل السنة والجماعة عملا بالقرآن وما ورد في ذلك من الآثار وافقنا في ذلك بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسن البصري وبشر بن المعتمر وقال بعضهم كأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين انما خلقتان يوم القيامة قالوا لان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لافائدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالهوائ والدليل على وجودهما الا أن الله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين في أي كثيرة ظاهرة في وجودهما الا أن (فعله تعالى أعدت ليس على انهما مخلوقتان) الا أن (فجب اجراؤه على الظاهر اذ الاستحالة فيه) وكون الشيء مهيا ومعدا غيره فرع وجوده وكذا قصة آدم وحواء أسكن أنت وزوجك الجنة فكلما من حيث شئتما إلى أن قال وطنة فاختصمتان عليهما من ورق الجنة وحل مثله على بستان من بساتين الدنيا كجزعه بعض المعتزلة يشبهه التلاعب أو العناد اذ المتبادر من لفظة الجنة باللام العهدية في إطلاق الشارع ليس الا الجنة الموجودة في السنة وطواهر كثيرة من الكتاب والسنة نصبرها قطعية باعتبار دلالة مجموعها وأجمع الصحابة على فهم ذلك من الكتاب والسنة ومن شبه المعتزلة قالوا لو خلقنا الهالكنا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجتماع على دوامهما والجواب تخصيصهما من عموم آية الهلاك جمع بين الأدلة (ولا يقال) من طرف المعتزلة (لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء) لانه عبث فلا يليق بالحكيم والجواب ان نفي الفائدة في خلق الجنة الا أن ممنوع اذ هي دار نعيم أسكنها تعالى من بوحده ويسبحه بلا فقرة من الحور والولدان والطير وقدرى الترمذى والبيهقي من حديث على رفعه أن في الجنة مجتمعها الحور العين يرفعن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثلهما يقان نحن الخالدات فلا نبديد الحديث وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى ومن هذا ذهب الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن الحور العين لا يمتن بها وانهم فيمن استثنى الله بقوله فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء فهذه فائدة ترجع إلى غيره على ان نفي الفائدة في تعقل الزاعم لا ينفي وجود الحكمة في نفس الامروان لم يحط بها علما (لان الله تعالى لا يستل عما يفعل وهم يستلون) ثم اختلف العلماء في محلها والاكثر على ان الجنة فوق السموات عملا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عند هاجنة المأوى وقوله عليه السلام في وصف الجنة الفردوس سقفها عرش الرحمن وعلى ان النار تحت الارض وهذا لم يرد فيه نص صريح وانما هي طواهر والحق في ذلك تفويض العلم إلى الله

\* (الاصول السادس) \*  
أن الجنة والنار مخلوقتان  
قال الله تعالى وسارعوا إلى  
مغفرة من ربكم وجنة  
عرضها السموات والارض  
أعدت للمتقين فقوله  
تعالى أعدت دليل على انها  
مخلوقة فجب اجراؤه على  
الظاهر اذ الاستحالة فيه  
ولا يقال لافائدة في خلقهما  
قبل يوم الجزاء لان الله  
تعالى لا يستل عما يفعل  
وهم يستلون

وبالله التوفيق \* (الاصل السابع) \* في الامامة والبحث فيها من مهمات هذا العلم ولما ذكر المصنف لفظ الامام وهو ذوالامامة لزم بيانها وهي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ونصب الامام واجب على الامة سمعنا عقلا خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالسكبي وأبي الحسين عقلا وسمعا وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء لا يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس وأما كون الوجوب على الامة نكحاً فيه الاسماعيلية والامامية فقالوا لا يجب عليهما بل على الله تعالى الآن الامامية أو وجوبها عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أو وجوبه ليكون معرفته وصغاته واقد علمت ذلك فاعلم (ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق (هو أبو بكر) الصديق باجتماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) بن الخطاب باستخلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بن عفان بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم علي) بن أبي طالب بمبايعة أهل الحل والعقد (رضي الله عنهم) أجمعين (ولم يكن) عند جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام) بعده (أصلاً) نصاجليا الامازعم بعض أصحاب الحديث انه نص على امامة أبي بكر نصاجليا وعزى الى الحسن البصري انه نص على امامته نصاخفياً أخذوه من تقديمه اياه في امامة الصلاة والى الشيعة فانهم قالوا نص على امامة علي بعده نصاجليا ولكن عندنا معاشر أهل السنة كان يعلم لمن هي بعده بأعلام الله تعالى اياه دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه واذا علمها فامان يعلمها أمر واقعاً وافقاً للحق في نفس الامر أو مخالفاً له وعلى أي الحالتين لو كان المفترض على الامة مبايعة غير الصديق لبأخ صلى الله عليه وسلم في تبليغه بأن ينص عليه نصاً ينقل مثله على سبيل الاعلان والتشهير (ولو كان) لكان أولى بالظهور من نصبه أحاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد) وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان (ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا) مع ان أمر الامامة من أهم الامور العالية لما يتعلق به المصالح الدينية والدينية لان نظام أمر المعاش والمعاد (واذا ظهر) النص على امامة أحد (فكيف اندرس) وخفي أمره (حتى لم ينقل اليها) فلا نص لانتفاء لازمه من الظهور فلا وجوب لامامة علي بعده صلى الله عليه وسلم على ما زعمته الشيعة على التعيين ولزم بطلان ما نقلوه من الاكاذيب وسؤدوا به أوراقهم نحو قوله صلى الله عليه وسلم لعلي أنت خليفتي من بعدي وكثير مما اخفقوه نحو سلوا على علي باصرة المؤمنين وانه قال هذا خليفتي عليكم وانه قال له أنت أخي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال كذا ضبطه السيد في شرح المواقف والوجه فتحها كبار واه البزار عن النبي مر فوعا على يقضي ديني ولطبراني من حديث سلمان مثله وكله مخالف لما تقدم حيث لم يبلغ شئ مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم نقول لم يبلغ مبلغ الاحاد المطعون فيها لزم يتصل علمه بأئمة الجسد الماهرة مع كثرة بحثهم وتلقينهم وسعة رحلتهم الى بلدان شتى مشهرون جدهم في كل صوب وأوب وهذا يقتضي العادة بانه افتراء محض ولو كان هنالك نص غير ما ذكر يعلمه هو أو أحد من المهاجرين والانصار لا ورده عليهم يوم السقيفة تدبنا لكان فرضاً وقولهم تركه تقيمة مع ما فيه من نسبة على رضي الله عنه الى الجبن وهو أشجع الناس باطل واذا ثبت ما ذكرنا من عدم النص على ولاية علي رضي الله عنه (فلم يكن أبو بكر) رضي الله عنه (اماماً) لا بالاختيار والبيعة) وان قلنا انه لم ينص على امامته على ان في الاخبار الواردة ما هو صريح في امامته وهو اشارة وتلويح فالأول ما في صحيح مسلم من حديث عائشة رفعتة اثتوني بدواة وقرطاساً كتب لابي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنتان ثم قال يا بني الله والمسلمون الا بآب بكر وهو في صحيح البخاري من حديثه ابنه وأما الثاني وهو الاشارة فاقامته مقامه في امامة الصلاة ولقد روجع في ذلك كافي الصحيحين وعند الترمذي من

\* (الاصل السابع) \* أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم ولم يكن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام أصلاً اذ لو كان لكان أولى بالظهور من نصبه أحاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا وان ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل اليها لم يكن أبو بكر اماماً الا بالاختيار والبيعة

حديثها رفعت لا ينبغي اقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره وعلى تقد بر عدم النص على امامته في اجماع الصحابة غنى عنه اذ هو في ثبوت معتضاه أقوى من خبر الواحد في ثبوت ما تضمنه وقد أجعوا عليه غير ان عليا والعباس والزبير والمقداد لم يبايعوا الا ثالث يوم واعتذر وباشتغالهم في أنفسهم بما وهمهم من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم بذلك الاجماع على ان تخلف من تخلف لم يكن قادحاً فيها (وأما تقدير النص على غيره) كعلي رضي الله عنه بما صبح من قوله عليه السلام لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي كافي صحيح مسلم وهذا القظه وفي صحيح البخاري أيضاً نحوه وقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه رواه الترمذي فح عدم دلالة التمساع على المطلوب حسبما قررته الأئمة وأوسعوا فيه القول (فهو نسبة الصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم) وهو باطل لانهم كانوا أطوع لله تعالى من غيرهم وأعمل بحدوده وأبعد من اتباع الهوى وحفظ النفس ومنهم بقية العشرة المشهود لهم بالجنة فكيف يجوز على هؤلاء أن يعلموا الحق في ذلك ويتجاهلوا عنه أو يرويه لهم أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بل دليل راجح معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم ولو جاز عليهم الخيانة في أمور الدين وكنتمان الحق لا ترفع الامان في كل ما نقلوه لنا من الاحكام وأدى الى أن لا يجزم بشئ من الدين لانهم هم الوسائط في وصولها لنا نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان (ومع) ما يلزم من ذلك (من خرق الاجماع) فانهم لما أجعوا على اختياره ومبايعته وفهموا معنى ما ذكر من الحديثين في حق علي رضي الله عنه وانهما لا ينصان على امامته قطعاً بان ذلك المعنى غير مراد من لفظ المولى (وذلك مما لم يستجري) استفعال من الجراءة وهي الهتور والاقدام على الامر (على اختراعه) أي اختلاقه (الا الزوافض) الطائفة المشهورة وأصل الرفض الترك وسموا رافضة لانهم تركوا زيد بن علي حين خافهم عن سب الصحابة فلما عرفوا مقالته وانه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه ثم استعمل هذا اللقب في كل من غلا في هذا المذهب وله طوائف كثيرة يجمعهم اسم الرافضة ولما كان في معتقدات الروافض ان الصحابة كلهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ارتدوا ما عدا جماعة منهم أبوذر وبلال وعمار بن ياسر وصهيب لروح المصنف بالرد عليهم فقال (واعتقاد أهل السنة) والجماعة (تركية جميع الصحابة) رضي الله عنهم وجواباً لاثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى) أثنى (رسوله صلى الله عليه وسلم عليهم) بعمومهم وخصوصهم في أي من القرآن وشهدت نصوصه بعد التهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة في أي كثيرة وعند الشيخين من حديث أبي سعيد لا تسبوا أصحابي وعندهما خبر القرون قري وعند مسلم أصحابي أمانة لا متى فاذا ذهب أصحابي أناهم ما لو عدون وعند الدارمي وابن عدي أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وعند الترمذي من حديث عبيد الله بن مغفل الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي فن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك ان يأخذه وعند الطبراني من حديث ابن مسعود وثوبان وعند أبي يعلى من حديث عمر اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومناقب الصحابة كثيرة وحقيق على المتدين ان يستحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هناة فليندبر العاقل النقل وطريقه فان ضعف رده وان ظهر وكان أحاد لم يقدح فيما علم قوتراً وشهدت به النصوص (و) من هذا (مأجري) من الحروب والخلاف (بين معاوية) بن أبي سفيان (وعلي) بن أبي طالب (رضي الله عنهما) في صفين لم يكن عن غرض نفساني وحظوظ شهوة بل (كان مبنياً على الاجتهاد) الذي هو است فراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي (للمنازعة من معاوية) رضي الله عنه (في) تحصيل (الامامة) كما ظن وهو وان قاتله فانه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه (اذ ظن علي) رضي الله عنه (ان تسليم قتلة عثمان) رضي الله

وأما تقد بر النص على غيره  
فهو نسبة للصحابة كلهم الى  
مخالفة رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ونزق الاجماع  
وذلك مما لا يستجري على  
اختراعه الا الروافض  
واعتقاد أهل السنة تركية  
جميع الصحابة والثناء عليهم  
كما أثنى الله سبحانه وتعالى  
ورسوله صلى الله عليه وسلم  
ومأجري بين معاوية وعلي  
رضي الله عنهما كان مبنياً  
على الاجتهاد للمنازعة  
من معاوية في الامامة اذ  
ظن علي رضي الله عنه ان  
تسليم قتلة عثمان



مع كثرة عشايرهم واختلاطهم  
بالعسكري يؤدى الى  
اضطراب أمر الامامة في  
بدايتها فرأى التأخير  
أصوب ووطن معاوية أن  
تأخير أمرهم مع عظم  
جنايتهم يوجب الاغراء  
بالأعنة ويعرض الدماء  
للسفك وقد قال أفاضل  
العلماء كل مجتهد مصيب  
وقال قائلون المصيب واحد  
ولم يذهب الى تحطئة على  
ذو تحصيل أصلا

سليم بن الفتوى والحكومة التي هي أحق وأولى بدليل قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فإنه يفهم منه  
 أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين وبدليل قول سليمان غير هذا اوفق للفرعيين أو أوفق  
 كان قال هذا حق وغيره أحق وفيه إيماء إلى أن ترك الأدلة من الأنبياء بمنزلة الخطأ من العلماء فإن حسنات  
 الأبرار سيئات المقربين كذا أورده ملا على في شرح الفقه الأكبر وقال البخاري في كتاب الأحكام  
 باب أحرأ الحالك إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ قال الحافظ ابن حجر يشير إلى أنه لا يلزم من رد حكمه أو  
 فتواه إذا اجتهد فأخطأ أن يأثم بذلك بل إذا بذل وسعه أحرأ أن أصاب ضوئاً أحرأ لكن لو أقدم لحكم  
 أو أفتى بغير علم لحقه الأثم ثم قال ابن المنذر وانما يؤجر الحالك إذا أخطأ إذا كان عالماً بالاجتهاد فأجتهد  
 وأما إذا لم يكن عالماً فلا واستدل بحديث القضاة الثلاثة وفيه وقاض قضى بغير حق فهو في النار وقاض قضى  
 وهو لا يعلم فهو في النار وقال الخطابي في معالم السنن انما يؤجر المجتهد إذا كان جامعاً لآلة الاجتهاد فهو  
 الذي نعتوه بالخطأ بخلاف المتكلف فيخاف عليه ثم انما يؤجر العالم لأن اجتهاده في طلب الحق عبادة  
 هذا إذا أصاب وأما إذا أخطأ فلا يؤجر على الخطأ بل يوضع عنه الأثم فقط كذا قال وكأنه يرى أن قوله وله  
 أجر واحد مجاز عن وضع الأثم وقال المازري لمن قال أن الحق في طرفين هو قول أكثر أهل التحقيق من  
 الفقهاء والمتكلمين وهو مروي عن الأئمة الأربعة وإن حكى عن كل منهم اختلاف فيه قال الحافظ والمعروف  
 عن الشافعي الأول أن كل مجتهد مصيب وقال القرطبي في المفهم وينبغي أن يختص الخلاف بأن المصيب  
 واحد إذا كل مجتهد مصيب بالمسائل التي يستخرج الحق منها بطريق الدلالة

\*(فصل)\* وقيل عدم تسليم على رضي الله عنه قتله عثمان لا مراً آخر وهو أن علياً رضي الله عنه رأى  
 أنهم بغاة أتوا من تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان لأنكارهم عليه أموراً ظنوا أنها مبيحة لما فعلوه  
 خطأ وجهلاً كعنه مروان بن الحكم ابن عمه كاتبه ورده إلى المدينة بعد أن طرده النبي صلى الله عليه  
 وسلم منها وتقدمه أقر به في ولاية الأعمال وعدم سماع شكوى أهل مصر من وإلهام من طرفه والحكم في  
 الباغي إذا انقاد إلى الإمام العدل لا يؤخذ بما أتلف بما سبق منه من إتلاف أموال أهل العدل وسفك  
 دمائهم وجرح أبدانهم فلم يجب عليه قتلهم ولا دفعهم لطالب كما هو رأي أبي حنيفة بل يرجع من قول  
 الشافعي لكن فيما أتلفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما أتلفوه في القتال أو في القتال لاسببه فأنهم  
 ضامنون له ومن يرى الباغي مؤاخذاً بذلك فأنما يجب على الإمام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم  
 وتفرق منعتهم ووقوع الأمن له من إغارة قنتهم ولم يكن شيء من هذه المعاني حاصل بل كانت الشوكة لهم  
 باقية والقوة بادية والمنعة قائمة وعزائم القوم على الخروج على من طالبهم بدمه دائمة وعند تحقق هذه  
 الأسباب يقتضي التدبير الصائب الانحياز عما فعلوا أو الاعراض عنهم فهذا توجيه لعلي رضي الله عنه  
 ذكره النسفي في الاعتماد لكن قال ابن الهمام في المسامرة الأول يعني الذي ذكره المصنف أوجه لذهاب  
 كثير من العلماء إلى أن قتله عثمان لم يكن نوباً بل هم طلبة وعنة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولا أنهم أضروا  
 على الباطل بعد كشف الشبهة فليس كل من انحل شبهة صار مجتهداً إذا الشبهة تعرض للقاصر عن درجة  
 الاجتهاد \* استطرد \* اختلف أهل السنة في تسمية من خالف علياً باغياً فأنهم من منع ذلك فلا يجوز إطلاق  
 اسم الباغي على معاوية ويقول ليس من أسماء من أخطأ في اجتهاده ومنهم من يطلق ذلك متشبهاً بقوله  
 عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية ويقول علي رضي الله عنه أخوانا باغوا علينا \* تفرع \* اتفق أهل  
 السنة على أن معاوية أيام خلافة علي رضي الله عنهما من الملوك لامن الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته  
 بعد وفاة علي رضي الله عنهما فقبل صار اماماً ما انعقدت له البيعة وقيل لا لما أخرج الترمذي من حديث  
 سفيانة رفعه خلافة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكاً وعند أحمد وأبي يعلى وابن حبان بلغظ ثم ملك بعد ذلك  
 وعند أبي داود والنسائي بعنه وفي بعض الروايات ثم تصير ملكاً كعضوذا والعضوض الذي فيه عسف وظلم

كانه بعض على الرعايا وقد انقضت الثلاثون بوفاة علي رضي الله عنه لانه توفي في سابع عشر شهر رمضان سنة أربعين ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ثاني عشر شهر ربيع الأول سنة إحدى وعشرة فبينهما دون الثلاثين بخمسة عشر سنة وتمت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما وينبغي ان يحمل قول من قال بامامته عند وفاة علي ما بعده بقليل عند تسليم الحسن الامر له ووجه قول المانعين لامامته بعد تسليم الحسن له ان ذلك ما كان الا لضرورة لانه قصد قتاله وسفك الدماء ان لم يسلم له الحسن الامر ولم يكن رأي الحسن القتال وسفك الدماء فترك الامر له صونا لدماء المسلمين فظهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخاري من رواية الحسن البصري سمعت أبا بكر يقول رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين \* (خاتمة) \* جامعة مسائل هذا الاصل ختمت بها الفصل قول الروافض بوجود النص على علي والزيديين بوجود النص على العباس رضي الله عنهما باطل لانه لو كان ثابتا لدعى المنصوص عليه ذلك واحتج بالنص وخاصهم من لم يقبل ذلك منه ولم يرو عنه الاحتجاج عند تفويض الامر الى غيره علم انه لا نص على أحد ولا أنهم ساءلوا من النص صاروا طاعين على الصحابة على العموم حيث زعموا أنهم اتفقوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على مخالفة نصه واستمر على ذلك وفوضوا الامر الى غير المنصوص عليه وأعانوا المبطل وخذلوا الحق مع ان الله وصفهم بكونهم خيرا أمة جعلهم أمة وسطا ليكونوا شهداء على الناس وعلى علي والعباس رضي الله عنهما على الخصوص فانه اشتهر انهما بايعا أبا بكر رضي الله عنه جهورا ولو كان الحق لهما ثابتا لكان أبو بكر عاصيا طالما ومن زعم ان عليا رضي الله عنه مع قوة حاله وعلمه وكهله وعز عشيرته وكثرة متابعيه ترك حقه واتبع ظالمات عاصيا ونصر باغيا مطيعا فقد وصفه بالجن والضعف وقلة التوكل على الله تعالى وعدم الثقة بوعد الرسول عليه السلام المفوض اليه الامر الناص عليه بذلك كيف وهو موصوف بالصلابية في الدين والتعصب له موسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة الحواس وشدة الشكيمة وقوة الصرمة مشهود له بالظفر في معادن المصاولة وأما كسب المبارزة والمقاتلة على المشهورين من الفرسان والمعروفين من الشجعان وهو القائل في كتابه الى عامله عثمان بن حنيف لو اردت العرب عن حقيقة أحد صلى الله عليه وسلم لخضت اليها حياض المنايا ولضربتهم ضربا يقض الهام و يرض العظام حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين فلو كان عرف من النبي صلى الله عليه وسلم فيه أوفى عنه العباس نصا وعرف انه لاحق لغيرهما لما انقاد لغيره بل اختط سيفه وحاض المعركة وطلب حقه أو سحق عمه ولم يرض بالذل والهوان ولم ينقد لاحد على غير الحق ولم يبايعه في أموره ولم يخاطبه بخلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يساعد أيضا من تولى الامر بعده بتقليده ولم يزوجه ابنته وهو ظالم عليه لعصبه حقه وعاص لله تعالى بالاعراض عن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم كما شهر سيفه وقت خلافته بل كان في أول الامر أحق وأولى اذ كان عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرب وزمانه أدنى وقد روى ان العباس قال لعلي أمد يدك أباي علم حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يختلف عليك اثنان والزبير وأبو سفيان لم يكونا راضين بامامة أبي بكر والانصار كانوا كارهين خلافته حيث قالوا من أئمة ومنكم مير وحيت لم يجرد سيفه ولم يطلب حقه دل انه انما يفعل ذلك لانه علم انه لا نص له ولا غيره ولكن الصحابة اجتمع على خلافة أبي بكر اما استدلالا بأمر الصلاة فانه عليه السلام قال مروا أبا بكر فليصل بالناس وهي من أعظم أركان الدين فاستدلوا به فاعلى انه أولى بالخلافة منهم ولهذا قال عمر رضي الله عنه رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مرد يننا أولا نرضاك لدينا وأمر الحج فانه صلى الله عليه وسلم أمره بان يحج بالناس سنة تسع حين أقامه بنفسه لشغل وبان اللطيف الخبير جل ثناؤه تغار لامة حبيبته ومتبعي صفيه صلى الله عليه وسلم فجمع أهواهم

المشته وآراءهم على خلافة قرشي شجاع موصوف بالعلم والديانة والصلابة ورباطة الجأش والعلم بتدابير الحروب والقيام بهيئة الجيوش وتنفيذ السرايا ومعرفة سياسة العامة وتسوية أمور الرعية بل هو أكثرهم فضلا وأعزهم علما وأوفرهم عقلا وأصوبهم تدبرا وأربطهم عند الملمات جاشا وأشدهم على عدو الله انكارا وانكالا وأمنهم نقيه وأطهرهم سريرة وأعودهم على إفناء الخلق نفعا وأطلقهم عن القواش نفسا وأصونهم عن القبايح عرضا وأجودهم كفا وأسمحهم ببذل ما احتوى من المال يدا وأقلهم في ذات الله مبالغة والابجاع حجة موجبة للعلم قطعاً للدليل من الكتاب قوله تعالى قل للمخالفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولى بأس شديد أمر الله نبيه أن يقول للذين يخلفوا من الأعراب عن الغزو معه استدعون إلى قوم أولى بأس شديد وأشار في الآية إلى أن الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم إياه ويستحقون التعذيب بعصيانهم إياه فإنه قال فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما وهو أمارة كون الداعي مفترض الطاعة ثم السلف اختلفوا في المراد بقوله أولى بأس شديد فقيل هم بنو حنيفة وقيل هم فارس فعلى الأول كان الداعي اليهم أبابكر رضي الله عنه فثبتت بذلك خلافته فإذا ثبتت خلافته ثبتت خلافة من استخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه وعلى الثاني فالداعي اليهم كان عمر رضي الله عنه فثبتت به خلافته وثبتت خلافته من استخلفه وهو أبو بكر رضي الله عنه فكان في الآية دلالة على خلافة الشيخين رضي الله عنهما فإن قالوا جاز أن يكون الداعي محمداً صلى الله عليه وسلم أو علياً أو من بعد علي قلنا لا يجوز الأول لقوله تعالى سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى معانم لنأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل إن تتبعونا كذلك قال الله من قبل قال الزجاج وجاعة المفسر من المراد بكلام الله هنا ما قال في سورة براءة قل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً وكذا الثاني لأنه قال تعالى في صفة هذه الدعوة تعاتلونهم أو يسلمون ولم ينفق على رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قتال بسبب طلب الإسلام بل كانت محارباته مع الناكثين والقاسطين والمارقين وكذا الثالث لأن عند الخصم هم الكفرة فلا يليق بهم قوله تعالى فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإذا بطلت هذه الأقسام فلم يبق إلا أن يكون المراد أحد الأئمة الثلاثة فتكون الآية دالة على صحة خلافة هؤلاء الثلاثة ومتى صحت خلافة أحدهم صحت خلافة السلك كله هو تقر به فإن قالوا الإجماع ليس بحجة قلنا على التسليم فإن قول علي رضي الله عنه وراعيه حجة عندهم وقد ثبت بالنقل المتواتر الذي ينسب جاحده إلى العناد ببيعته له واعترافه بخلافته فيكون قوله حجة كافية لصحة خلافته فإن قالوا هذه الآية إنما وليكم الله ورسوله إلى آخرها نزلت في علي كما قاله أهل التفسير فصار المعنى إنما المتصرف فيكم أيها الأمة الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا والمتصرف في كل أمة هو الامام وإنما للعصر فتختصر الإمامة في علي وقال عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه والمولى هو المتصرف ولا يجوز أن يراد به المعتق والخليف وابن العم كاهو ظاهر فيكون معنى الحديث من كنت متصرفاً فيه كان علي متصرفاً فيه وليست الإمامة الأذلك وقال عليه السلام لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى وهرون كان خليفته فكذلك علي فليتلو كانت الآية منصرفة إلى علي لما خلق ذلك على الصحابة أولاً وعلى علي ثانياً ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا يابح هو بنفسه غيره على أنها وردت بلافظ الجمع فصرها إلى خاص عدول عن الحقيقة بلا دليل وعلى التسليم لا يلزم باطلاق اسم الولي أن يكون اماماً واستخلاف موسى هرون عليهما السلام حين توجه إلى الطور لا يستلزم كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصريه افتراضاً ولا ندباً بل كونه أهلاً لها في الجلالة وبه نقول وبالله التوفيق (الأصل الثامن) إن فضل الصحابة رضي الله عنهم على حسب (ترتيبهم في الخلافة) فأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي إذ المسلمون كانوا لا يقدمون

\* (الأصل الثامن) \* إن  
فضل الصحابة رضي الله  
عنهم على حسب ترتيبهم  
في الخلافة

أحدا في الامامة تشهيا منهم وانما يقدمونه لاعتقادهم بأنه أصلح وأفضل من غيره (اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطالع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم) باطلاع الله سبحانه اياه (وقد ورد) عنه (في الثناء على جميعهم أخبار) صحيحة يحتاج بها (وانما يفهم ذلك) أى حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض (المشاهدون) زمان (الوحي والتزويل) وأحوال الغنى صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (بقرائن) أى بظهور قرائن (الاحوال) الدالة على التفضيل (و) ظهور (دقائق التفضيل) لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد ثبت ذلك التفضيل لنا صريحا من بعض الاخبار ودلالة من بعضها كما في الصحيحين من حديث عمر بن العاص حين سأله عليه السلام فقال من أحب الناس اليك قال عائشة فقلت من الرجال قال أبوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجلا وتقديعه في الصلاة كما ذكره نافع ان الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علما وقراءة وحكما وورعا فثبت بذلك انه أفضل الصحابة وفي الصحيحين من حديث ابن عمر من تخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم تخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا يذكره وفيه أيضا من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي أى الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا الا واحد من المسلمين فهذا على نفسه مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس وأقاربه بعض الاول والثاني تفضيل أبي بكر وحده على الكل وفي الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل ولما أجعوا على تقديم على رضى الله عنه بعدهم دل على انه كان أفضل من بحضرته فثبت انه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة واليه أشار المصنف بقوله (فلولا فهمهم) أى العناية (ذلك لما رتبوا الامر كذلك) بالتفصيل السابق (اذ كانوا) رضى الله عنهم عن (لاتأخذهم في) دين (الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف) أى مانع لما عرف من صرامتهم في الدين وعدائهم وثناء الله عليهم وتزكيتهم كما سبقت الإشارة اليه آنفا \* (تنبيه) \* هذا الترتيب بين عثمان وعلى هو ما عليه أكثر أهل السنة خلافا لما روى عن بعض أهل الكوفة والبصرة من عكس القضية وروى عن أبي حنيفة وسفيان الثوري والصحيح ما عليه جمهور أهل السنة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة على ما رتبته في الفقه الاكبر وفق مراتب الخلاف وكذا قال القنوني في شرح العقيدة ان ظاهر مذهب أبي حنيفة تقديم عثمان على على وعلى هذا عامة أهل السنة قال وكان سفيان الثوري يقول بتقديم على على عثمان ثم رجوع على ما نقل عنه أبو سليمان الخطابي قلت وروى عن مالك التوقف حكى المازري عن المدونة أن مالك سأل أى الناس أفضل بعد النبي فقال أبو بكر ثم قال أوفى ذلك شك قيل له فعلى فعثمان قال ما أدركت أحدا ممن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى عياض قولاً أن مالك رجع عن الوقف الى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الاصح ان شاء الله تعالى قال ابن أبي شريف وقد مال الى التوقف أيضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتتعاوض الظنون في عثمان وعلى اه قال وهو ميل منه الى أن الحكم في التفضيل طنى واليه ذهب القاضي أبو بكر لكنه خلاف ما مال اليه الاشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أوفى ذلك شك اه وقال أبو سليمان ان للمتأخرين في هذا مذاهب منهم من قال بتقديم أبي بكر من جهة العصبية وتقديم على من جهة القرابة وقال قوم لانقدم بعضهم على بعض وكان بعض مشايخنا يقول أبو بكر خير وعلى أفضل فباب الخيرية وهى الطاعة للحق والمنفعة للخلق متعدد باب التفضيلة لازم اه وفيه بحث لا يخفى وفي شرح العقائد على هذا الترتيب وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل هنالك لما حكموا بذلك وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على على حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيعين ومحبة الحسين والانصاف انه ان أريد بالفضيلة كثرة الثواب

اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطالع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في الثناء على جميعهم ايات وأخبار كثيرة وانما يذكره دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحي والتزويل بقرائن الاحوال ودقائق التفضيل فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كانوا لاتأخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف

فالتوقف جهة وان أريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى قال ملا على ومراده بالافضلية  
أفضلية عثمان على علي بقرينة ما قبله من ذكر التوقف فيما بينهما لا الافضلية بين الاربعة كما فهمه  
أكثر المحشين حيث قال بعضهم بعد قوله فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه  
وقد نقل البنا سيرتهم وكالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما  
يحكم ببدايته قال والمنقول عن بعض المتأخرين ان لا يجزم بالافضلية بهذا المعنى أيضا اذ ما من فضيلة  
لا حدالا وبغيره مشاركة فيها وتقدر اختصاصها حقيقة فقد يوجد لغيره أيضا اختصاصه بغيره على  
انه يمكن أن تكون فضيلة واحدة أخرج من فضائل كثيرة اما لشرافها في نفسها أو لزيادة بمتها وقال  
محمّد آخر أرى فلا جهة للتوقف بل يجب أن يجزم بأفضلية علي اذ قدموا من حقه ما يدل على عموم مناقبه  
ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات هذا هو المفهوم من سوق كلامه ولذا قيل  
فيه رائحة من الرفض لكنه فرية بلامرية اذ لو كان هذا رفضا لم يوجد من أهل الزاوية والدراية سني  
أصلا فإياك والتعصب في الدين اه ولا يخفى أن تقديم علي على الشيخين يخالف المذهب أهل السنة على  
ما عليه جميع السلف وانما ذهب بعض الخلف الى تفضيل علي على عثمان ومنهم أبو الطيفيل من الصحابة  
وفي كتاب القوت كان أجد بن حنبل قدأكثر عن عبدالله بن موسى الكاظم ثم بلغه عنه أذنى بدعة قيل  
انه كان يقدم عليا على عثمان فانصرف أجد ومزق جميع ما حمل عنه ولم يحدث منه شيأ

**\* (فصل) \*** قال الشهاب السهروردي في رسالته المسمّاة اعلام الهدى وعقيدة أرباب النقي وأما  
أصحابه عليه السلام فأبو بكر رضي الله عنه وفضائله لا تنحصر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ثم قال  
ومما طفر به الشيطان من هذه الامة وخامر العقائد منه ودنس وصار في الضمائر خبث ما طهر من  
المشاحرة وأورث ذلك أحقادا وضغائن في البواطن ثم استحسنت تلك الصفات ونوارتها الناس  
فتكثفت وتجبست وجذبت الى أهواء استحسنت أصولها وتشعبت فروعها فأبها المبرأ من الهوى  
والعصية اعلم أن الصحابة مع نزاهة بواطنهم وطهارة قلوبهم كانوا بشرا وكانت لهم نفوس وللنفوس  
صفات تظهر فقد كانت نفوسهم تظهر بصفة وقلوبهم منكروة لذلك فيرجعون الى حكم قلوبهم وينكرون  
ما كان من نفوسهم فانتقل اليسر من آثار نفوسهم الى أرباب نفوس عدمو القلوب فإذ أدركوا  
قضايا قلوبهم وصارت صفات نفوسهم مدركة عندهم للجنسية النفسية فبنوا تصرف النفوس على  
الظاهر المفهوم عندهم ووقعوا في بدع وشبهه أو ردتهم كل مورد ردى وجر عنهم كل شرب وبى واستنجم  
عليهم صفاء قلوبهم ورجوع كل أحد الى الانصاف واذعان له لما يجب من الاعتراف وكان عندهم اليسر  
من صفات نفوسهم لان نفوسهم كانت محفوفة بأنوار القلوب فلما توارث ذلك أرباب النفوس المتسلطة  
الامارة بالسوء القاهرة للقلوب المحروسة أنوارها أحدث عندهم العداوة والبغضاء فان قبلت النصيح  
فامسك عن التصرف في أمرهم واجعل محبتك للكل على السواء وأمسك عن التفضيل وان طاهر  
باطنك فضل أحدهم على الآخر فاجعل ذلك من جملة أسرارك فما يلزمك اظهاره ولا يلزمك أن تحب  
أحدهم أكثر من الآخر بل يلزمك محبة الجميع والاعتراف بفضل الجميع ويكفيك في العقيدة السليمة  
أن تعتقد صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم اه قال ملا على ولا يخفى أن هذا من  
الشيخ ارضاء العتات مع الخصم في ميدان البيان فانه بين اعتقاده أولا ثم تنزل الى ما يجب في الجملة آخر  
ولان اعتقاد صحة خلافة الاربعة مما يوجب ترتيب فضلهم في مقام العلم والسعة ثم الظاهر أن المحبة  
تدفع الفضيلة قلة وكثرة وتسوية فمتعين اجالا في مقام الاجال وتفصيلا في مقام التفصيل قال ثم  
رأيت الكردي ذكر في المناقب ما نصه من اعتراف بالخلافة والفضيلة للخلفاء وقال أحب عليا أكثر  
لا يؤخذ به ان شاء الله تعالى لقوله عليه السلام هذا قسمي فيما أملك فلا تؤخذني فيما أملك وقال شارح

الطحاوية ترتب الخلفاء الراشدين كترتيبهم في الخلافة إلا أن لابي بكر وعمر مزية وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرنا باتباع سبعة الخلفاء الراشدين ولم يأمرنا بالاعتداء بالأفعال إلا أبي بكر وعمر فقال اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر وفرق بين اتباع سنتهم والاعتداء بهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم في حال أبي بكر وعمر فوق حال عثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين (الاصول التاسع أن شرائط الامامة) العظمى المعبر عنها بالخلافة (بعد الاسلام) لان الكافر لا يصح تقليده لأمور المسلمين (والتكليف) لان غير العاقل من الصبي والمعتوه عاجز عن القيام بأموره فكيف يقوم بأمور غيره وبعد الحرية لان العبد مشغول الاوقات بحقوق سيده فكيف يتفرغ بشأن غيره وأيضاً محتقر في أعين الناس فلا يهاب ولا يمتثل أمره وبعد سلامته من العمى والصمم والبكم اذ مع وجود شيء منها لا يمكنه القيام بشأن الامامة وكان المصنف لم يذكر هذه الشروط لشهرتها الكونها لا بد منها (خمس) الأول (الذكورية) كذا في النسخ وفي بعضها الذكورية واشترطها لان امامة المرأة لا تصح اذ النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب (و) الثاني (الورع) أراد به العدالة وبها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع التي هي ترك ما وجب اقتحامه وصف الفسق كجاسيأتي للمصنف في كتابه هذا وخروج من العدالة النظم والفسق فالنظام يحتل به أمر الدين والدين فكيف يصلح للولاية والفاقد لا يصلح بأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه وربما اتبع هواه في حكمه فصرف أموال بيت المال بحسب أغراضه فيضيع الحقوق (و) الثالث (العلم) وأراد به الاجتهاد في الاصول الدينية والفروع ليفهم بذلك من قيام بأمر الدين بالحج وحل الشبهة في العقائد ويستقل بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لان مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع الحصومات وهذا الذي ذكرناه من تفسير العلم هنا هو مراد المصنف كيدل عليه سياق عبارته في الاقتصاد أيضاً ومنهم من فسر العلم بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وقال ان الاجتهاد على الوجه المذكور ليس شرطاً في الامامة لندرة وجوده وجوز الاكتفاء فيه بالاستعانة بالغير بان يفوض أمر الاستفتاء للمجتهدين (و) الرابع (الكفاءة) وفي بعض النسخ الكفاية وهي القدرة على القيام بأمور الامامة ويحترز بها عن العجز وهي أعم من الشجاعة اذ الكفاءة تتناول كونه ذا رأى بتدابير الحروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وكونه ذا شجاعة وهي قوة قلب بها يقتص من الجنة ويقوم الحدود الشرعية ولا يجبن عن الحروب ومنهم من لم يشترط كونه ذا رأى وذا شجاعة لندرة اجتماعهما في شخص واحد وامكان تفويض مقتضياتهما الى الشجعان وأصحاب الآراء الصائبة وعند الحنفية العدالة ليست شرطاً لصحة الولاية فيصح تقليد الفاسق الامامة مع الكراهة واذا قلد عدلاً ثم جاز في الحكم وفسق بذلك أو بغيره لا ينزعزل ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه كذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى (و) الخامس (نسبة قريش) أي كونه من أولاد قريش وهو لقب النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر والنضر هو الجد الثالث عشر لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا ذكره ابن قدامة ولما وفد كندة على رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة عشر وفهم الاشعث بن قيس فقال الاشعث للنبي صلى الله عليه وسلم أنت منافق قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنفوا امنا ولا تنتفي من أبنائنا نحن بنو النضر بن كنانة فكان الاشعث يقول لا أوفى بأحد يعني قريشاً من النضر الا جلدته يشير الاشعث بقوله أنت منا الى جده كندة هي أم كلاب بن مرة والى هذا القول ذهب بعض الشافعية ويرى أيضاً عن الاشعث بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا أوفى برجل يقول ان كنانة ليست من قريش الا جلدته والصحيح عند أئمة النسب أن قريشاً هو فهر بن مالك بن النضر وهو جاع قريش وهو الجد الحادي عشر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فكل من لم يلد له فليس بقريش

\* (الاصول التاسع) \* أن شرائط الامامة بعد الاسلام والتكليف خمسة الذكورية والورع والعلم والكفاية ونسبة قريش

وقد حكى بعضهم في تسمية فهر قريش عشرين قولاً أو ردتها في شرحي على القاموس فراجعوه وذكر الحافظ ابن حجر في فتح الباري في باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة عند قوله وذلك أن قريشا وكثانة فيه اشعار بان في كثانة من ليس قريشاً اذ العطف يقتضي المغايرة فتخرج القول بان قريشاً من ولد فهر ابن مالك على القول بانهم ولد كثانة نعم لم يعقب النضر غير مالك ولا مالك غير فهر فقريش ولد النضر ابن كثانة فاما كثانة فأعقب من غير النضر فهذا وقعت المغايرة اه وهو جمع حسن وقوله لم يعقب النضر غير مالك صحيح فانه ليس له ولد باقي ينسب اليه غير مالك واما يخلد بن النضر جد بدر بن الحرث ابن يخلد الذي سميت بدريه بدراً فانقرض ثم ان كثيراً من المعتزلة نفى هذا الاشتراط متمسكين بما رواه البخاري اسمع وأطع وان عبداحشياً كأن رأسه زبيبة وأجيب بحمله على من ينصبه الامام أميراً على سرية أو غيرها لان الامام لا يكون عبداً بالاجماع وقد أشار المصنف الى دليل أهل السنة في هذا الشرط بقوله (لقوله صلى الله عليه وسلم الاثمة من قريش) قال العراقي أخرجه النسائي من حديث أنس والحاكم من حديث علي وصححه اه قلت وكذا أخرجه البخاري في التاريخ وأبو يعلى كلهم من طريق بكير الجزري عن أنس وأخرجه الطبراني والبراز والبخاري في التاريخ من طريق سعد بن ابراهيم عن أنس وفيه زيادة ما اذا حكموا فعدلوا وأخرجه أحمد من حديث أبي هريرة وأبي بكر الصديق رضي الله عنهم بهذا اللفظ من غير زيادة ورجاله رجال الصحيح لكن في سنده انقطاع وأخرجه الطبراني والحاكم من حديث علي وعند الطبراني أيضاً من حديث علي الان الامراء من قريش ما أقاموا ثلاثاً الحديث وعنده أيضاً من رواية قتادة عن أنس بلفظ ان الملك في قريش الحديث وأخرج يعقوب ابن سفيان وأبو يعلى والطبراني من طريق سكين بن عبد العزيز حدثنا سيار بن سلامة أبو المنهال قال دخلت مع أبي علي أبي هريرة الاسلمي فسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يقول الامراء من قريش الحديث وأخرج البخاري في الصحيح من حديث ابن عمر رفعه لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي منهم اثنان وعند مسلم ما بقي من الناس اثنان وفي رواية الاسماعيلي ما بقي في الناس اثنان وأشار بأصبعيه السبابة والوسطى وأخرج البيهقي من حديث جبير بن مطعم رفعه قدموا قريشاً ولا تقدموها وعند الطبراني من حديث عبد الله بن حنطب ومن حديث عبد الله بن السائب مثله وفي نسخة أبي اليمان عن شعيب عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حنيفة مرسلاته بلغة مثله وأخرجه الشافعي من وجه آخر عن ابن شهاب انه بلغه مثله وفي الباب حديث أبي هريرة رفعه الناس تسع لقريش في هذا الشأن أخرجه البخاري من رواية المغيرة بن عبد الرحمن ومسلم من رواية سفيان بن عيينة كلاهما عن الاعرج عن أبي هريرة وأخرجه مسلم أيضاً من رواية همام عن أبي هريرة ولا جد من رواية أبي سلمة عن أبي هريرة مثله لكن قال في هذا الامر قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري عند قوله ان هذا الامر في قريش مانعه قال ابن المنير وجه الدلالة من الحديث ليس من جهة تخصيص قريش بالذكور فانه يكون مفهوم نعت ولا حجة فيه عند المحققين وانما الحجة وقوع المبتدأ معرفة باللام الجنسية لان المبتدأ بالحقيقة ههنا هو الامر الواقع صفة لهذا وهذا لا يوصف الا بالجنس فقتضاه حصر جنس الامر في قريش فيصير كأنه قال لا امر الا في قريش وهو كقوله الشفعة فيما لم يقسم والحديث وان كان بلفظ الخبر فهو معنى الامر كأنه قال ائتموا بقريش خاصة وبقيّة طرق الحديث تؤيد ذلك ويؤخذ منه ان الصحابة اتفقوا على افادة المفهوم للحصر خلافاً من أنكر ذلك والى هذا ذهب جمهور أهل العلم أن شرط الامام أن يكون قريشياً وقيد ذلك طوائف ببعض قريش فقالت طائفة لا يجوز الا من ولد علي وهذا قول الشيعة ثم اختلفوا اختلافاً شديداً في بعض تعيين ذرية علي وقالت طائفة تختص بولد العباس وهو قول أبي مسلم الخراساني وأتباعه ونقل ابن حزم أن طائفة قالت لا تجوز الا في ولد جعفر بن أبي طالب وقالت

لقوله صلى الله عليه وسلم  
الاثمة من قريش



أخرى في ولد عبد المطالب وعن بعضهم لا تجوز الا في بني أمية وعن بعض -هم الا في ولد عمر قال ولا حجة لاحد من هؤلاء الفرق اه وقالت الخوارج وطائفة من المعتزلة يجوز أن يكون الامام غير قرشي وانما يستحق الامامة من قام بالكتاب والسنة سواء كان عربيا أو عجميا وبالغ ضرار بن عمرو فقال تولية غير القرشي أولى لانه يكون أقل عشيرة فاذا عصى كان أمكن لخلعه وقال القاضي أبو بكر الباقلاني لم يعرج المسلمون على هذا القول بعد ثبوت الحديث الاثمة من قريش وعمل المسلمون به قرنا بعد قرن وانعقد الاجماع على اعتبار ذلك قبل أن يقع الاختلاف قال الحافظ قد عمل بقول ضرار من قبل أن يوجد من قام بالخلافة من الخوارج على بني أمية كقطري ودامت قيتهم حتى أبادهم المهلب أكثر من عشرين سنة وكذا تسمى بأمر المؤمنين من غير الخوارج ممن قام على الحاج كبن الاشعث ثم تسمى بالخلافة من قام في قطر من الاقطار في وقت ما وليس من قريش كبن عباد وغيرهم بالاندلس وكعبد المؤمن وذريته ببلاد المغرب كلها وهؤلاء ضاهوا الخوارج في هذا ولم يقولوا بأقوالهم ولا تذهبوا بأرائهم بل كانوا من أهل السنة داعين اليها وقال عياض اشتراط كون الامام قرشيا مذهب العلماء كافة وقد عدوها في مسائل الاجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها خلاف وكذلك من بعدهم في جميع الامصار قال ولا اعتداد بقول الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة لما فيه من مخالفة المسلمين قال الحافظ ويحتاج في نقل الاجماع الى تأويل ماباء عن عمر في ذلك فقد أخرج أحد عن عمر بسند رجاله ثقات انه قال ان أدركني أجلى وأبو عبيدة حتى استخلفته فذكر الحديث وفيه ان أدركني أجلى وقدمات أبو عبيدة استخلف معاذ بن جبل الحديث ومعاذ أنصاري لانسبه في قريش فيجتمعا أن يقال لعمل الاجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيا أو تغير اجتهاد عمر في ذلك والله أعلم اه واستدل بحديث ابن عمر على عدم وقوع ما فرضه الفقهاء من الشافعية وغيرهم انه اذا لم يوجد قرشي يستخلف كثنائي فان لم يوجد فن بن اسمعيل فان لم يوجد منهم أحد مستجمع الشروط فجمعي وفي وجه جرحهم والا فن ولد اسحق قالوا وانما فرض الفقهاء ذلك على عادتهم في ذكر ما يمكن أن يقع عقلا وان كان لا يقع عادة أو شرعا قال الحافظ والذي يحمل قائل هذا القول عليه انه فهم منه الخبر المحض وخبر الصادق لا يتخلف وأما من حمله على الامر فلا يحتاج الى هذا التأويل والله أعلم (واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات) أي وجدت هذه الشروط في جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالاولى بالامامة أفضلهم فان ولي المفضول مع وجود الافضل صحت امامته والمراد بالجماع العدة في قول المصنف اجتماعهم في الوجود لاني عقد الولاية لكل منهم فيكون قوله (فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف لا أكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق) جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وبهذا يجمع بينه وبين كلام غيره من أهل السنة مامقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الاقل ذا أهلية أو لا ثم بايع الاكثر غيره فالثاني يجب رده والامام هو الاول ولا يولي أكثر من واحد لما روى مسلم من حديث أبي سعيد اذا بايع خليفتين فاقتسما الاخر منهما والامر بقتله محمول على ما اذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام انه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضي لزوم امتثال أحكام متضادة ويثبت عقد الامامة بأحد أمرين اما باختلاف الخليفة اياه واما ببيعة من تعتبر ببيعة من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة جماعة من العلماء أو أهل الرأي والتدبير وعند الاشعرى يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أولى الرأي فاذا بايع انعقدت بشرط كونه بمشهد مشهود لرفع انكار الانعقاد ان وقع من العاقد أو من غيره بشرط المعتزلة خمسة وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دون عدد مخصوص والله أعلم (الاصل الاثمة انه لو تعذر وجود الورع) أي العدالة (والعلم) أي

واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف لا أكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق\* (الاصل العاشر)\* أنه لو تعذر وجود الورع والعلم

فحين يتصدى للامامة وكان  
في صرفه انارة فتنة لا تناف  
حكمنا بان عقاد امامته  
لانا بين أن نحرك فتنة  
بالاستبدال فيا يلقى المسلمون  
فيه من الضرر يزيد على  
مايقوتهم من نقصان هذه  
الشروط التي أثبتت لزيمه  
المصلحة شعفا بمزاياها كالذي  
يبنى قصر او يهدم مصرا  
وبين أن نحكم بخلو البلاد  
عن الامام وبفساد القضية  
وذلك محال ونحن نقضى  
بنفوذ قضاء أهل البغي في  
بلادهم لمسبب حاجتهم  
فكيف لا نقضى بصحة  
الامامة عند الحاجة  
والضرورة فهذه الاركان  
الاربعة الحاوية للاصول  
الاربعة هي قواعد العقائد  
فن اعتقدها كان موافقا  
لاهل السنة ومباينا للرط  
البدعة فالتعالى يسدنا  
بتوفيقه ويهدينا الى الحق  
وتحقيقه بمنه وسعة جوده  
وفضله وصلى الله على سيدنا  
محمد وعلى آله وكل عبد  
مصطفى

\* الفصل الرابع من  
قواعد العقائد \* في

الاجتهاد في الاصول والفروع (فحين يتصدى للامامة) بأن يغلب عليها جاهل بالاحكام أو فاسق (وكان  
في صرفه) عنها (اثارة فتنة) وترتب مفسدة (لاتطاق) أى لا يطاق دفعها (حكمنا) حينئذ (بان عقاد  
امامته) كما قدمنا في الاصل الذى قبله (لانا) لا نخلو (بين أن نحرك فتنة بالاستبدال) بغيره (فما يلقى  
فيه) أى في هذا الاستبدال (من الضرر) والتعب (يزيد على مايقوتهم من نقصان هذه الشروط)  
من العلم والعدالة (التي أثبتت لزيمه) وفي بعض النسخ لزيد (المصلحة) الشرعية (فلا يهدم أصل  
المصلحة شعفا بمزاياها) فيكون (كالذى يبنى قصرا) ويتقن في بنائه (ويهدم مصرا) أى مدينة وبين  
قصر ومصر جناس (وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد القضية) أى الاحكام الشرعية  
(وذلك محال) لانه يؤدى الى محال (ونحن نقضى) أى نحكم (بنفوذ قضاء أهل البغي) وفي المسابقة  
قضايا أهل البغي أى أقضية قضاتهم (في بلادهم) التي غلبوا عليها (لمسبب حاجتهم) الى تنفيذها  
(فكيف لا نقضى بصحة الامامة) مع فقد الشروط (عند الحاجة والضرورة) أى الضرر القائم بنقد  
عدم الامامة بأن لا نحكم بالاعتقاد فيبقى الناس فوضى لامام لهم وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على  
عدم صحة تولية القضاء وإذا تغلب آخر فاقد الشروط على ذلك المتعاب أولا وقعد مكانه قهرا انعزل  
الاول وصار الثانى اماما وفي شرح الحاجبية اذا مات الامام وتصدى للامامة كامل الشروط من غيربيعة  
ولا اختلاف وقهر الناس بشوكة انعقدت له الامامة وأمان كان فاسقا أو جاهلا وفعل ذلك فهل تنعقد  
له أم لا اختلف في ذلك على قولين قال السعد والظاهر عندي انه ينعقد دفع الفساد لانه يعصى بما  
فعل \* (تنبيه) \* يجب طاعة الامام عادلا كان أو جائرا لقوله تعالى وأولى الامر منكم مالم يخالف حكم  
الشرع لما أخرج مسلم من خروج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وله أيضا من ولي عليه فراه  
يأتى شيئا من معصية الله تعالى فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا ينزعن بدا من طاعته وللشخصين من كره  
من أميره شيئا فليصبر فانه من خرج من السلطان شهرا مات ميتة جاهلية وأما اذا خالف أحكام الشرع  
فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق كفى البخارى والسنن الاربعة السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب  
وكره مالم يؤمر بمعصية فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة \* (خاتمة) لا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه  
لامتنع تقدم غيره والسبب المتفق عليه الجنون والعصبى والصمم والخرس والمرض الذى ينسبه  
العلوم والردة وصيرورته أسيرا لا برحى خلاصه وبالجملة كل ما يحصل معه فقد الامامة وأما الفسق فقد  
اختلف فيه على قولين فالذى عليه الجمهور انه لا يعزل به لان ذلك قد تنشأ عنه فتنة هى أعظم من فسقه  
وذهب الشافعى في القديم الى انه ينعزل وعليه اقتصر الماوردى في الاحكام السلطانية وقال امام الحرمين  
اذ جاز في وقت وظهور ظلمه وغشه ولم يتزجر عن سوء صنعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على  
رفعه وعزله ولو شهر السلاح ونصب الحروب وأمان عزل نفسه بنفسه فان كان للحجز عن القيام بالامر  
انعزل والا فلا (فهذه الاركان الاربعة الحاوية) أى الجامعة (للاصول الاربعين) من ضرب أربعين  
عشرة (هى قواعد العقائد) الدينية ولذلك سمي المصنف كتابه الاربعين في عقائد أهل الدين نظرا الى  
ذلك وكذلك الفخر الرازى له كتاب الاربعين وهذا غير اصطلاح المحدثين فانهم يردون به أربعين حديثا  
كما هو ظاهر (فن اعتقدها) أى عقد ضميره على فعلها وتلقاها بالتببول (كان موافقا لاهل السنة)  
والجماعة معدودا في حزبهم (ومباينا) أى مفارقا (لرط البدعة) والضلالة (والله تعالى يسدنا بتوفيقه  
ويهدينا) أى يرشدنا (الى) اتباع (الحق) الصريح الموافق للكتاب والسنة (وتحقيقه) بالدلائل  
الواضحة (منه) وكرمه (وسعة جوده) وفضله (وصلى الله على سيدنا محمد) وآله وصحبه (وعلى كل عبد  
مصطفى) لله من وارثي أحواله وسلم تسليما كثيرا والحمد لله رب العالمين

\* (الفصل الرابع) \* (من) كتاب (قواعد العقائد) وهو آخر فصول الكتاب وبه ختم (في) بيان

(الايان والاسلام) بيان (ما بينهما من الاتصال والانفصال) هل هما شيء واحد أو يفترقان (و) بيان (ما يتطرق اليه) أي الى الايمان (من) وصفي (الزيادة والنقصان) وبيان اختلاف العلماء فيه (و) بيان (وجه استنباء السلف) الصالح (فيه) أي في الايمان وهو قولهم انا مؤمن ان شاء الله وما فيه من الاختلاف (في جوازه وعدم جوازه) كما سيأتي (وفيه ثلاث مسائل) الاولى (مسألة) اختلفوا في ان الاسلام هل (هو الايمان) بعينه (أو) هو (غيره) وعلى الاول فظاهر (و) على الثاني أي (ان كان غيره فهو) لا يتخلو اما انه (منفصل يوجد) ويتحقق (دونه أو هو مرتبط به) ارتباطا بحيث (يلزمه) ولا ينفك عنه (ف قيل انهما شيء واحد) في المعنى والحكم يطلق أحدهما على الآخر (وقيل انهما شيان) مفترقان (لا يتواصلان) بل مستقلان بذاتهما (وقيل انهما شيان ولكن) مع افتراقهما (يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد) الامام (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي البصري (المكي) في كتابه قوت القلوب ولذة الحب والمحبوب وقد تقدمت ترجمته في أول الكتاب (في هذا) الباب (كلاما) الا انه (شديد الاضطراب) والتدافع (كثير التطويل) بإيراد العبارات وما كان كذلك فهو قليل الجسد وي (فلنبحم) من الهجوم وهو الدخول مرة واحدة بسرعة (على التصريح بالحق) الصريح (من غير تعريج) أي مبيل (على نقل ما لا تحصيل له) أي لازب له (فنقول في هذا) الباب (ثلاث مباحث) الأول (بحث عن موجب اللفظين في اللغة) بفتح الجيم من الموجب (و) الثاني (بحث عن المراد بهما) في اطلاق الشرع (و) الثالث (بحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة والبحث الأول) من ذلك (لغوي) لانه يبحث فيه عن جوهر اللفظين (و) البحث (الثاني) تفسيري لانه يبحث فيه عن اطلاقات القرآن (و) البحث (الثالث) فقهي شرعي لانه يبحث فيه عما يترتب على المتصف بهما ثوبا وعقابا البحث الأول في موجب اللغة) بفتح الجيم من أوجب عليه كذا فهو موجب والمعنى ما يوجب اللغة ايجابا والموجب بالكسر هو الذي يجب صدور الفعل عنه بان كان علة تامة له من غير قصد واردة وهذا هو الموجب بالذات ومثله هو موجب صدور الاحراق من النار و يراد بهذا المفهوم وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق (والحق فيه أن الايمان عبارة) والعبارة ما استنفذ من لفظ أو غيره مع بقاء رسم ذلك الغير (عن التصديق) هو أن تنسب باختيارك الصدق الى الخبر أو المخبر عنه والصدق مطابقة القول الضمير والمعبر عنه معنى ثم استعماله في التصديق اما مجاز لغوي أو حقيقة لغوية أشار اليه السيد في حاشية الكشف (قال الله تعالى) في قصة اخوة سيدنا يوسف عليه السلام (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بمصدق) فهذا هو مفهوم الايمان لغة وهمزة آمن للتعبية أو الصيغة فعلى الأول كان المصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثاني كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالباء كما قال تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه وباعتبار تضمنه معنى الايمان والقبول يعدى باللام ومنه فآمن له لوط والحكم الواحد يقع تعليقه بملقات متعددة باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بكل كمال منزّه عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت باللائكة أي بانهم عباد الله المكرمون وآمنت بكتب الله أي بانها منزلة من عنده (والاسلام عبارة عن التسليم) هو ترك الاعتراض فيما لا يلائم (والاستسلام) هو الانقياد الظاهر فقط والدخول في السلم (بالاذعان والانقياد) أي الانحذاب بالباطن (وترك التمرد) والعقود (والاباء) أي الكراهة والامتناع (والعناد) وهو المبالغة في الاعراض ومخالفة الحق (وللتصديق) المتقدم (محمل خاص) يحصل به (وهو القلب) الصوري (و) أما (اللسان) فأنما هو (ترجانه) الذي يعبر عن ذلك المعنى القائم بالقلب (وأما التسليم) المذكور (فانه عام في القلب واللسان والجوارح) فان كل تصديق بالقلب

من الاتصال والانفصال وما يتطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استنباء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل (مسألة) اختلفوا في أن الاسلام هو الايمان أو غيره وان كان غيره فهل هو منفصل عنه يوجد دونه أو مرتبط به يلزمه ف قيل انهما شيء واحد وقيل انهما شيان لا يتواصلان وقيل انهما شيان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد أبو طالب المكي في هذا كلاما شديدا الاضطراب كثير التطويل فلنبحم الآن على التصريح بالحق من غير تعريج على نقل ما لا تحصيل له فنقول في هذا ثلاثة مباحث بحث عن موجب اللفظين في اللغة وبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع وبحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة والبحث الأول لغوي والثاني تفسيري والثالث فقهي شرعي (البحث الأول) في موجب اللغة والحق فيه أن الايمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محمل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب

فهو تسليم وترك الأباة والجود) أي الإنكار (وكذلك الاعتراف باللسان) أي الإقرار (وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة) بفتح الجيم (أن الإسلام أعم) من الإيمان (و) أن (الإيمان أخص) من الإسلام (وكان الإيمان عبارة عن أشرف أجزاء الإسلام فإذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا) قال الامام السبكي اشتهر المغيرة بالعموم والخصوص المطلق فكل إيمان اسلام ولا ينعكس ثم اختار ان الظاهر تساويهما وتلازمهما بمعنى ان الاسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطا فيه الإيمان والإيمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتغايرهما ولا يقال كل إيمان اسلام ولا كل اسلام إيمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمين لان معنى التباين أن لا يصدقا على ذات واحدة وان تلازما في الوجود هذا في الاسلام المعتد به وقول من قال كل إيمان اسلام ولا ينعكس أطلق الاسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك تجوز وتحرر العبارة أن يقال كل إيمان يلزمه الاسلام ولا ينعكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فان جعلت الإيمان لا يحصل مسماه الا بشرط اللفظ فيصح وان جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعا باللفظ لا يصح اهـ \* (البحث الثاني في اطلاق الشرع) كيف هو كتابا أو سنة (والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على) انحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد (و) في معناه (التوارد وورد) أيضا (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفردا في المفهوم (وورد) أيضا (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم شرع في بيان ذلك فقال (اما الترادف ففي قوله تعالى) في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والضمير ان عائدا الى القرية (ولم يكن بالاتفاق الا أهل بيت واحد) لوط وبناته وهو قول جماعة من المحدثين وجهور المعتزلة والمتكلمين ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الاسلام هو الإيمان (وقال تعالى) في مثله (وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين) فحجز الآية يشهد على صدرها بانها شئ واحد ومما يستدل به على ترادفهما أيضا قوله تعالى ومن يمنع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه ووجه الدلالة ان الإيمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا فتعين أن يكون عينه لان الإيمان هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فينتج ان الإيمان هو الاسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس) شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وابتأ الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجه في كتاب الإيمان والخيارى وحده في التفسير أيضا من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر وفي القوت رواه جرير بن عبد الله عن سالم بن الجعد عن عطية مولى ابن عامر عن زميل بن بشير قال أثبت ابن عمر بفناء رجل فقال يا عبد الله مالك تحج وتعمر وقد تركت الغزو فقال وبالك ان الإيمان بنى على خمس تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيه ذكر الشهادتين فاما انه اختصار من الراوى أو تركها لاعتقادها على الشهرة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الإيمان فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمس المذكورة ما تقدم في الحديث قبله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي أخرجه أحمد والبيهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس يذرون ما الإيمان شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن تقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحجوا البيت الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادوا نؤذون الخمس المنع اهـ قلت أخرجه البخارى في عشرة مواضع من كتابه في الإيمان وفي خبر الواحد وفي كتاب العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

فهو تسليم وترك الأباة والجود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة أن الإسلام أعم من الإيمان (و) أن الإيمان أخص من الإسلام (وكان الإيمان عبارة عن أشرف أجزاء الإسلام فإذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا) قال الامام السبكي اشتهر المغيرة بالعموم والخصوص المطلق فكل إيمان اسلام ولا ينعكس ثم اختار ان الظاهر تساويهما وتلازمهما بمعنى ان الاسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطا فيه الإيمان والإيمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتغايرهما ولا يقال كل إيمان اسلام ولا كل اسلام إيمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمين لان معنى التباين أن لا يصدقا على ذات واحدة وان تلازما في الوجود هذا في الاسلام المعتد به وقول من قال كل إيمان اسلام ولا ينعكس أطلق الاسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك تجوز وتحرر العبارة أن يقال كل إيمان يلزمه الاسلام ولا ينعكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فان جعلت الإيمان لا يحصل مسماه الا بشرط اللفظ فيصح وان جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعا باللفظ لا يصح اهـ \* (البحث الثاني في اطلاق الشرع) كيف هو كتابا أو سنة (والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على) انحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد (و) في معناه (التوارد وورد) أيضا (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفردا في المفهوم (وورد) أيضا (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم شرع في بيان ذلك فقال (اما الترادف ففي قوله تعالى) في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والضمير ان عائدا الى القرية (ولم يكن بالاتفاق الا أهل بيت واحد) لوط وبناته وهو قول جماعة من المحدثين وجهور المعتزلة والمتكلمين ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الاسلام هو الإيمان (وقال تعالى) في مثله (وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين) فحجز الآية يشهد على صدرها بانها شئ واحد ومما يستدل به على ترادفهما أيضا قوله تعالى ومن يمنع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه ووجه الدلالة ان الإيمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا فتعين أن يكون عينه لان الإيمان هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فينتج ان الإيمان هو الاسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس) شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وابتأ الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجه في كتاب الإيمان والخيارى وحده في التفسير أيضا من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر وفي القوت رواه جرير بن عبد الله عن سالم بن الجعد عن عطية مولى ابن عامر عن زميل بن بشير قال أثبت ابن عمر بفناء رجل فقال يا عبد الله مالك تحج وتعمر وقد تركت الغزو فقال وبالك ان الإيمان بنى على خمس تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيه ذكر الشهادتين فاما انه اختصار من الراوى أو تركها لاعتقادها على الشهرة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الإيمان فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمس المذكورة ما تقدم في الحديث قبله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي أخرجه أحمد والبيهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس يذرون ما الإيمان شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن تقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحجوا البيت الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادوا نؤذون الخمس المنع اهـ قلت أخرجه البخارى في عشرة مواضع من كتابه في الإيمان وفي خبر الواحد وفي كتاب العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

الخمس وفي مناقب قريش وفي المغازي وفي الادب وفي التوحيد وأخرجه مسلم في الايمان وفي الاشربة وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح أي قال صحيح والنسائي في العلم وفي الايمان وفي الصلاة وانما لم يذكر الحج في هذه القصة اقتصارا لهم على ما يمكنهم فعله في الحال أو لكونه لم يكن لهم سبيل اليه من أجل كفر مضر أو لكونه على التراخي أو لكونه لم يطرأ الا في سنة تسع وفادتهم في سنة ثمان قاله عياض والاربع انه فرض سنة ست أو أخبرهم ببعض الاوامر أقوال على ان زيادة الحج موجودة في صحيح أبي عوانة وفي السنن الكبرى للبيهقي وفي كتاب القوت وعلى هذا أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام بوصف واحد فقال في حديث ابن عمر بنى الاسلام على خمس الحديث وقال في حديث ابن عباس حين وفد عبد القيس لمأسأله عن الايمان فذكر هذه الاوصاف فدل بذلك انه لا ايمان باطن الا بالاسلام ظاهر ولا اسلام علانية الا بايمان سريرة وان الايمان والعمل قرينان الى آخر ما قاله (واما) استعمالهما على سبيل (الاختلاف) فقوله تعالى قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فأراد بالايمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفي حديث جبرائيل عليه السلام لمأسأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله ولا تشككته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وبالبعث بعم الموت والحساب وبالقدر خيره وشره فقال فسا الاسلام فأجاب بذكر الخصال الخمس فعبّر بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل

الخمس وفي مناقب قريش وفي المغازي وفي الادب وفي التوحيد وأخرجه مسلم في الايمان وفي الاشربة وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح أي قال صحيح والنسائي في العلم وفي الايمان وفي الصلاة وانما لم يذكر الحج في هذه القصة اقتصارا لهم على ما يمكنهم فعله في الحال أو لكونه لم يكن لهم سبيل اليه من أجل كفر مضر أو لكونه على التراخي أو لكونه لم يطرأ الا في سنة تسع وفادتهم في سنة ثمان قاله عياض والاربع انه فرض سنة ست أو أخبرهم ببعض الاوامر أقوال على ان زيادة الحج موجودة في صحيح أبي عوانة وفي السنن الكبرى للبيهقي وفي كتاب القوت وعلى هذا أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام بوصف واحد فقال في حديث ابن عمر بنى الاسلام على خمس الحديث وقال في حديث ابن عباس حين وفد عبد القيس لمأسأله عن الايمان فذكر هذه الاوصاف فدل بذلك انه لا ايمان باطن الا بالاسلام ظاهر ولا اسلام علانية الا بايمان سريرة وان الايمان والعمل قرينان الى آخر ما قاله (واما) استعمالهما على سبيل (الاختلاف) فقوله تعالى قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فأراد بالايمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفي حديث جبرائيل عليه السلام لمأسأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله ولا تشككته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وبالبعث بعم الموت والحساب وبالقدر خيره وشره فقال فسا الاسلام فأجاب بذكر الخصال الخمس فعبّر بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل

الخمس وفي مناقب قريش وفي المغازي وفي الادب وفي التوحيد وأخرجه مسلم في الايمان وفي الاشربة وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح أي قال صحيح والنسائي في العلم وفي الايمان وفي الصلاة وانما لم يذكر الحج في هذه القصة اقتصارا لهم على ما يمكنهم فعله في الحال أو لكونه لم يكن لهم سبيل اليه من أجل كفر مضر أو لكونه على التراخي أو لكونه لم يطرأ الا في سنة تسع وفادتهم في سنة ثمان قاله عياض والاربع انه فرض سنة ست أو أخبرهم ببعض الاوامر أقوال على ان زيادة الحج موجودة في صحيح أبي عوانة وفي السنن الكبرى للبيهقي وفي كتاب القوت وعلى هذا أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام بوصف واحد فقال في حديث ابن عمر بنى الاسلام على خمس الحديث وقال في حديث ابن عباس حين وفد عبد القيس لمأسأله عن الايمان فذكر هذه الاوصاف فدل بذلك انه لا ايمان باطن الا بالاسلام ظاهر ولا اسلام علانية الا بايمان سريرة وان الايمان والعمل قرينان الى آخر ما قاله (واما) استعمالهما على سبيل (الاختلاف) فقوله تعالى قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فأراد بالايمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفي حديث جبرائيل عليه السلام لمأسأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله ولا تشككته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وبالبعث بعم الموت والحساب وبالقدر خيره وشره فقال فسا الاسلام فأجاب بذكر الخصال الخمس فعبّر بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل

وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فأراد بالايمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفي حديث جبرائيل عليه السلام لمأسأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله ولا تشككته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وبالبعث بعم الموت والحساب وبالقدر خيره وشره فقال فسا الاسلام فأجاب بذكر الخصال الخمس فعبّر بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل

الايان عمل القلب والاسلام عمل الجوارح فالايان لغة التصديق مطلقا وفي الشرع التصديق والنطق  
 معا فأحد هما ليس بايمان فتفسيره في الحديث الايمان بالتصديق والاسلام بالعمل يدل على اختلافهما  
 (وفي حديث سعد) بن أبي وقاص الزهري رضي الله عنه أحد العشرة المبشرة المشهود لهم بالجنة وآخر  
 من توفي منهم سنة سبع وخمسين) انه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد  
 يا رسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم أو مسلم فرد عليه فأعاد رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم هكذا وأورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه بنحوه اه قلت أخرجه في  
 الايمان والزكاة من طريق شعيب عن الزهري عن عامر بن سعد عن أبيه وأخرجه عبد الرحمن بن عمر  
 في كتاب الايمان من طريق يونس عن الزهري ليس فيه اعاد السؤال ولا الجواب عنه وأخرجه أحمد  
 والبيهقي في مسندهم ما عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وعند البخاري في كتاب الزكاة من طريق  
 صالح عن الزهري ولفظه في كتاب الايمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى رهطا وسعد جالس  
 فترك رجلا هو أعجبهم الى فقلت يا رسول الله مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما فسكت  
 قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقاتلي فقلت مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما فسكت  
 قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقاتلي وعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال يا سعد اني لأعطي الرجل  
 وغيره أحب الى منه خشية أن يكبه الله في النار معنى الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم أعطى بحضور  
 سعد جماعة من المؤلفة شيئا من الدنيا سألوه يستألفهم لضعف ايمانهم فترك رجلا في الجماعة هو  
 جعيل بن سراقه الضمري المهاجري أحد أصحاب الصفة قال سعد هو أصلهم وأفضلهم في اعتقادي فلم  
 يعطه وقوله لا تراه بفتح الهمزة أي أعلمه وفي رواية أي ذر بضمها بمعنى أطلقه وبه جزم القرطبي في المفهم  
 وكذا رواه الاسماعيلي وغيره ولم يجوزوه النووي في شرحه على البخاري محتجا بقوله ثم غلبني ما أعلم منه  
 ولانه راجع مرارا فلولا لم يكن جازما باعتقاده لما كرهه وتعقب بانه لا دلالة فيه على تعيين الفتح لجواز  
 اطلاق العلم على الظن الغالب كما قاله البيضاوي وقوله أو مسلما بسكون الواو فقط ومعناه النهي عن  
 القطع بايمان من لم يجتبر حاله الخبرة الباطنة لان الباطن لا يطاع عليه الا الله تعالى فالاولى التعبير بالاسلام  
 الظاهر وانما لم يقبل صلى الله عليه وسلم قول سعد في جعيل لانه لم يخرج مخرج الشهادة وانما هو مدحه  
 وتوصل في الطلب لاجله ولهذا ناقشه في لفظه وقوله خشية أن يكبه الله في النار أي لكفره اما بازتياده ان  
 لم يعط أو لكونه ينسب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى البخل وأما من قوى ايمانه فهو أحب الى فأكاه  
 الى ايمانه ولا أخشى عليه رجوعا عن دينه ولا سوا في اعتقاده واستدل به عياض على عدم ترادف الايمان  
 والاسلام وقد ظهر مما تقدم ان صاحب القوت أورد هذا الحديث روايه بالمعنى والمصنف تبعه في سياقه  
 (ويروي أيضا انه) صلى الله عليه وسلم (سئل أي الاعمال أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام فقال)  
 أي السائل (أي الاسلام أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الايمان) هكذا أورده صاحب القوت وقال  
 العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عمرو بن عبسة بالشرط الاخير قال رجل يا رسول الله أي  
 الاسلام أفضل قال الايمان الحديث واسناد صحيح لكنه منقطع اه ووجدت في حاشية كتاب المغني  
 ما نصه علقه البخاري ووصله الحاكم في الاربعين قلت والذي في الصحيح من حديث عبد الله بن عمر سأل  
 رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم  
 تعرف ومن حديث أبي هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي العمل أفضل قال ايمان بالله ورسوله  
 الحديث وأخرجه أيضا مسلم والنسائي والترمذي بالفاظ (وهذا دليل على الاختلاف وعلى التدخل)  
 اما على الاختلاف فظاهر سياق كل ذلك واضح لمن تأمله وأبي في كل ذلك الشيخ أبو طالب المسكي الآن  
 يكون على التدخل ونحن إذا كررنا كلامه على الاختصار وان كان في سياق المصنف الاثنى المام به قال

وفي الحديث عن سعد أنه  
 صلى الله عليه وسلم أعطى  
 رجلا عطاء ولم يعط الآخر  
 فقال له سعد يا رسول الله  
 تركت فلانا لم تعطه وهو  
 مؤمن فقال صلى الله عليه  
 وسلم أو مسلم فأعاد عليه  
 فأعاد رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم وأما التدخل  
 فأروى أيضا أنه سئل فقيل  
 أي الاعمال أفضل فقال  
 صلى الله عليه وسلم الاسلام  
 فقال أي الاسلام أفضل  
 فقال صلى الله عليه وسلم  
 الايمان وهذا دليل على  
 الاختلاف وعلى التدخل  
 ٧ ههنا بياض بالاصل

الايمن والاسلام اسمان بمعنى واحد وقد جعل الله ضد ههما واحدا وهو الكفر فلو لا انهما كشي واحد في الحكم والمعنى ما كان ضد ههما واحدا ثم ساق آيات من القرآن تدل على ذلك منها قوله تعالى أيأمركم بالكفر بعد اذ أنتم مسلمون ثم قال وعلى هذا أخبر صلى الله عليه وسلم عنهما بوصف واحد فأورد حديث ابن عمر بنى الاسلام على خمس وحديث ابن عباس في وفد عبد القيس ثم قال فدل على ان الايمان والعمل قرينان لا ينفع أحد ههما دون صاحبه ولا يصح أحد ههما الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معا الا بنفي ضد ههما ثم قال وقد اشترط الله عز وجل للايمان العمل الصالح ونفي الذنوع بالايمان الا بالعمل ووجوده واشترط للايمان الاسلام ثم أورد آيات من القرآن تدل على ذلك ثم قال فشرط الايمان العمل والتقوى كما اشترط للأعمال الصالحة الايمان فكأن أعمال العبد الصالحات لا تنفعه الا بايمان فكذلك لو آمن بالايمان لله عز وجل لم ينفعه الا بالأعمال الصالحة وفي وصية لقمان لابنه يا بني لا يصلح الزرع الا بالماء فكذلك لا يصلح الايمان الا بالعمل وأما تفرقة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل لماسأله عن الايمان والاسلام فان ذلك تفضيل أعمال القلوب وعقودها على ما وافق هذه المعاني التي وصفها لان تكون عقودا من تفضيل أعمال الجوارح وفيما يوجب الأفعال الظاهرة التي وصفها أن تكون علانية ان ذلك تفرق بين الاسلام والايمان في المعنى باختلاف وتضاد ليس فيه دليل انهما مختلفان في الحكم وقد يجتمعان في عبد واحد مسلم مؤمن فيكون ما ذكرناه من عقود القلب ووصف قلبه ما ذكره من العلانية وصف ظاهر حسي الدليل على ذلك انه جعل وصف الاثنين معنى واحدا ثم قال والوجه الثاني من تأويل الخبر ان معنى قوله أو مسلم يعني به أو مستسلم فاذا جع بين عقود القلب وبين أعمال الجوارح كان مسلما مؤمنا ومن لم يقل بهذا الذي ذكرناه فقد كفر أبابكر رضي الله عنه وجهله في قتال أهل الردة وادعى عليه انه قتل المؤمنين لان القوم قد جاؤا بعقود الايمان ولم يجحدوا أكثر الأعمال وانما أنكروا الزكاة فاستحل قتلهم ووطأه الصحابة حتى استتاب من رجع منهم وأما حديث سعد الذي ظاهره ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المسلم والمؤمن فانما فيه دليل على تقوية الايمان والاسلام في التفاضل والمقامات أي ليس هو من خصوص المؤمنين ولا أفاضلهم وكشف عن مقامه الذي خفي على ساعد كما كشف عن مقام حارثة عن حقيقة ايمانه وكان حاملا لا يؤبه به فقال كيف أصبحت يا حارثة فنتق بوجده عن مشاهدته فقال له عرفت فالزم فهذا دليل لنا في تفضيل مقام الايمان على مقام الاسلام وان المؤمنين متفاضلون في الايمان وان تساوا في أعمال الجوارح من الاسلام وان الايمان لاحدله وان كان محجته بمحدود الاسلام فاستر رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي آمن طوعا على الذي آمن كرها وكان صلى الله عليه وسلم انما يعطى المؤلفة الرؤساء ومن لا يؤمن عاديته وجعه على المسلمين نحر يضالهم كركب كما أكرم الرجل بعد ما تنكحهم فيه فقبل له في ذلك فقال هذا أحق مطاع فأما الاتباع والسفلة من المؤلفة فلم يكن يؤثرهم بالعطاء بل كان يؤثر المؤمنين ويقدمهم على أراذل المؤلفة وضعفائهم قالت وهذا التوجيه لا يكاد يصح لما قدمنا ان الرجل المبهمة في الحديث المذكور هو جعيل بن سرافة الضمري من المهاجرين ومن أهل الصفة ولم يكن من اتباع المؤلفة ولو كان كما قال انه من أراذل المؤلفة لم يسع سعدا رضي الله عنه كثرة المراجعة والتكرار مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأنه وقوله فيه هو أعجبهم الى فنأمل ذلك ثم قال صاحب القوت فان قيل قدر روى في آخر هذا الحديث في بعض الروايات ما يرد على هذا التأويل فان الرجل كان فاضلا لانه كان مستسلما وهو ان في الحديث قال النبي صلى الله عليه وسلم اني لاعطى قوما وامنع آخرين أكلهم الى ما جعل الله في قلوبهم من الايمان قيل ان هذا كلام مستأنف من رسول الله صلى الله عليه وسلم افادة للقائل لانه بعث بجوامع السكك وكان يسئل عن الشيء فيخبر به ويزيد عليه للبيان والهداية الذي أعطى فلكانه أراد أن يخبر بتوزيع العطاء وبضروب المعطين من الناس هذا الحاجة وهذا للفضل وهذا للتأليف لان الذي

منه كان أفضل من الذي أدهاه اذلو كان الامر كما قال هذا القائل كان الاسلام أفضل من الايمان  
ولكن المسلمون أفضل من المؤمنين ولم يقل هذا أحد من العلماء لان الايمان خاص فيه التفاوت والمقامات  
فهو مشتمل على الاسلام والا سلام داخل فيه والمؤمنون هم خصوص المسلمين ومنهم المقر بون والصديقون  
والشهداء والاسلام عمل محدود يوصف به عموم المؤمنين ويدخل فيه صاحب الكبر والابحار منه من  
فارق الكفر ووقع عليه اسم الايمان فعلى اجماعهم ان الايمان على اسقاط فهم من وهم ان لرجل كان  
أفضل كيف وقدر وينا في تخصيص الايمان عن النبي صلى الله عليه وسلم أيضا أنه سئل أى الاعمال  
أفضل قال الاسلام ثم ساق الحديث الذي أورده المصنف ثم قال فجعل الايمان مقاماً في الاسلام ففي هذا  
الحديث أيضاً تخصيص الايمان على الاسلام لا تفرقة بينهما بمعنى قوله في وصف الرجل أو مسلم قد دل على  
بطلان ما تأوله القائل لان هذه اللفظة بألف الاستفهام والعرب لا تستعمل هذا في عرف الكلام الا في  
الوصف الى نقص والى الحال الادنى فافهم ذلك قلت وهذا التوجيه الذي ذكره بعيداً أيضاً والاستئناف  
الذي ادعاه في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل به أحد من المحدثين وبقية الحديث الذي ذكرها  
أوردها بالمعنى باللفظ وقد تقدم لفظ الحديث من الصحيحين وقوله لان هذه اللفظة بألف الاستفهام غير  
صحيح فقد ضبط شراح الحديث انه بسكون الواو وانه للاضرب كذا قاله الزركشى وان تعقبه الدماميني بان  
سبويه يرى للاضرب شرطين تقدم نفي أو نهي وإعادة العامل نحو ما قام زيد أو ما قام عمرو ولا يقيم زيد  
أولا يقيم عمرو وكلاهما متنفذ في الحديث فان بعض البصريين يرون الاضرب مطلقاً ان الاضرب هذا ليس  
بمعنى كون انكار الرجل مؤمناً بل معنى انه لا يطلع عليه فتأمل ثم قال صاحب القوت وأما قوله تعالى قالت الاعراب  
آمننا الا نية فان هذا أيضاً من هذا النوع معناه قولوا استسلمنا وحذر القتل وهو لاء ضعفاء المؤلفة لان  
أراد لهم كانوا ينقمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ايثاره وتقدمه للمؤمنين بالعطاء عليهم فقالوا  
لم تعطنا كما تعطى المؤمنين فانما مؤمنون مثلهم فأخبر بذلك عنهم وأكذبهم في دعواهم الايمان ففهم دليل  
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يعطى هذا الضرب من المؤلفة وليس في الآية تفرق بين الاسلام  
والايمان بدليل قوله تعالى في الآية التي بعدها يمتحن عليكم أن أسلموا الآية فسمى اسلامهم ايماناً لانه  
عطاف بعض الكلام على بعض ورد آوله الى آخره للحنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأثبت المنة عليهم  
بتقديم آخر الاسم على آوله وغاير بين اللفظين فلم يرد احدهما على الاخرى فيقول ان هذا كهم للاسلام  
لاتساع لسان العرب وليفهمنا فضل بيان وان الايمان والاسلام اسمان بمعنى فهو كقوله تعالى فأخرجنا من  
كان فيها من المؤمنين الآية قلت وربما هذه الآية تضادها الآية الاخرى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا  
فانهم ما كانوا شيئاً واحداً للزم اثبات شئ ونفيه في حالة واحدة وقد يجاب بان الاسلام المعبر في الشرع  
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن ولنعد الى حل عبارة  
المصنف رحمه الله تعالى قال (وهو) أى وروده على سبيل التداخل (أوفق الاستعمالات في اللغة)  
وفي بعض النسخ لاستعمالات اللغة وانما كان أوفق (لان الايمان عمل من الاعمال وهو أفضلها) أى  
الاعمال (والاسلام هو تسليم اما بالقلب) وهو الاعتقاد الجازم (واما باللسان) وهو الاقرار (واما  
بالجوارح) وهو العبادات (وأفضلها) أى تلك الثلاثة (الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايماناً)  
والى هذا أشار صاحب القوت فيما تقدم من تقريره (والاستعمال لهما) أى للاسلام والايمان (على  
سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز في اللغة) أى  
ان اللغة العربية لاتساعها تجوز اطلاق كل ما ذكر في محالها (أما الاختلاف فهو ان تجعل الايمان عبارة

وهو اوفق الاستعمالات  
في اللغة لان الايمان عمل  
من الاعمال وهو أفضلها  
والاسلام هو تسليم  
بالقلب واماً باللسان واما  
بالجوارح وأفضلها الذي  
بالقلب وهو التصديق  
الذي يسمى ايماناً والاستعمال  
لها على سبيل الاختلاف  
وعلى سبيل التداخل وعلى  
سبيل الترادف كله غير  
خارج عن طريق التجوز في  
اللغة أما الاختلاف فهو أن  
يجعل الايمان عبارة



عن التصديق بالقلب فقط وهو موافق للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط (٢٤٠) - حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من أس غيـره ببعض

بذنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بذنه قاطلا اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنوا فلم يؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد أو مسلم لانه فضل أحدهما على الآخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين وأما التداخل فموافق أيضا للغة في خصوص الإيمان وهو ان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والإيمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنينه بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الإيمان وعوم الاسلام للكمل وعلى هذا خرج قوله الإيمان في جواب قول السائل أي الاسلام أفضل لانه جعل الإيمان خصوصيا من الاسلام فادخله فيه وأما استعماله فيه على سبيل الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم أي يصدق عليه لغة (وكذا الإيمان) يجعل عبارة عن كل منهما (ويكون التصرف في الإيمان على الخصوص بتعميمه) أي جعله عاما (وادخل الظاهر في معناه وهو جائز) لغة (لان تسليم الظاهر) أي انقياده (بالقول والعمل) هو (ثمة تصديق الباطن وتبجيته) التي تنشأ عنه (وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره) الذي هو خلاصته (على سبيل التسامح) والاتساع فيحتاج في فهمه الى هذا التقدير (فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقا له) فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فساو جذا فيها غير بيت من المسلمين) وصح استثناء المسلمين من المؤمنين

\*) المبحث

ويكون التصرف في الإيمان على الخصوص بتعميمه وادخال الظاهر في معناه وهو جائز لان تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمة تصديق الباطن وتبجيته وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقا له فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله فساو جذا فيها غير بيت من المسلمين

\* (المبحث الثالث عن الحكم الشرعي) في الاسلام والايمن قال (وللاسلام والايمن) نظر الى الشرع (حكمان آخرى) أى يتعلق بالآخرة (ودنيوى) يتعلق بالدنيا (أما الآخرى فهو الاخراج من النار) بعد الدخول فيها (ومنع التخليد) أى البقاء أبدا فيها (اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان) قال العرافى اخبراه من حديث أبى سعيد الخدرى فى الشفاعة وفيه اذهبوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال ذرة من ايمان فاخرجوه الحديث ولهما من حديث فيقال انما لقي فاخرج منها من كان فى قلبه مثقال ذرة أو خردلة من ايمان لفظ البخارى فيه ما وله تعليقان من حديث أنس يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن ذرة من ايمان وهو عندهما متصل بلفظ خبر مكان ايمان قلت أخرجه البخارى فى كتاب الايمان من طريق هشام الدستوائى عن قتادة عن أنس بلفظ يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن شعيرة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن برة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن ذرة من خير ثم قال قال أبان حدثنا قتادة عن أنس رفعه من ايمان مكان خير وهذا التعليق قد وصله الحاكم فى كتاب الاربعين له من طريق موسى ابن اسمعيل قال حدثنا أبان وأخرجه البخارى أيضا فى التوحيد ومسلم فى الايمان والترمذى فى صفة جهنم وقال حسن صحيح (وقد اختلفوا فى ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بأن الايمان ماذا هو فن قائل يقول انه) أى الايمان (بجرد العقد) أى مسمى الايمان هو مجرد ما عقد عليه القلب من التصديق والقبول والاذعان لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كالحديث النبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمه الخمر ونحوها ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بالملائكة والكتب والرسول ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كخيريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل كما هو مختار الاشاعرة وبه قال الماتريدية كما تقدمت الاشارة اليه (ومن قائل انه عقد بالقلب وشهادة باللسان) والمراد بالشهادة الاقرار وهو منقول عن الامام أبى حنيفة ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان يتر بالوحدانية وحقيقة الرسالة وإذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديقين فيكون كل منهما كافيا للمفهوم فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن النطق باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط فى حقه فهو ركن لا يجهل السقوط أصلا والاقرار قد يجهل وذلك فى حق العاجز عن النطق والمكره وقد علم من هذا ان الاقرار ركن وقيل هو شرط لاجراء أحكام الاسلام واختاره النسفى فى العمدة وقيل هو صرود عن أبى حنيفة واليه ذهب الماتريدى وهو أصح الراي تبين عن الاشعرى قال وهذا لان ضد الايمان الكفر وهو التكذيب والجحود وهما يكونان بالقلب فكذا ما يضافهما اذ لا تضاد عند تقدير المحلين \* (تنبيه) والمراد من الاحكام فى قولهم اجراء الاحكام أحكام الدين من الصلاة خلفه وعليه ودفعه فى مقابر المسلمين وعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحو ذلك وفى شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض أى لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاطهار للامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لانتمام الايمان فانه يكفي مجرد التسليم وان لم يظهر على غيره \* استطراد \* تسمية بعض السافلاما من الاعظام أبى حنيفة رحمه الله مرجحا كصاحب القوت وغيره وتبعه القونوى من علمائنا انما هو لتأخيرهم أمر صاحب الذنب الكبير الى مشيئة الله تعالى والارضاء التأخير بالعلمانى التى نسبت للمرجئة التى هى قبائح نفس الامر كما سبأنى بيانها وهذا لا يكون قادحا فى منصب امامنا وقد ثبت ثبوتنا وانحنا واشهرانه من رؤس أهل السنة وأول من رد على القدريّة والمرجئة والطوائف الضالة يفهم ذلك من سب كرتب مذهبه ومن نسب اليه الارضاء فى المعنى المتقدم وبه كان يقول شيخه جاد بن أبى سلمان

(المبحث الثالث) عن الحكم الشرعى ولاسلام والايمن  
حكمان آخرى ودنيوى  
أما الآخرى فهو الاخراج  
من النار ومنع التخليد  
اذ قال رسول الله صلى الله  
عليه وسلم يخرج من النار  
من كان فى قلبه مثقال ذرة  
من ايمان وقد اختلفوا فى  
ان هذا الحكم على ماذا  
يترتب وعبروا عنه بان  
الايمان ماذا هو فن قائل  
انه مجرد العقد ومن قائل  
يقول انه عقد بالقلب  
وشهادة باللسان

وغيره من السلف ومن الغريب ما نقله القطب الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس الله سره في كتاب الغنية عند ذكر الفرق الغير الناجية حيث قال ومنهم القدرية وذكر أصنافهم ثم قال ومنهم الحنفية وهم أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت زعم ان الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسوله وبما جاء من عنده جملة على ما ذكره البرهوت في كتاب الشجرة اه قلت وهكذا نقل أبو الحسن الاشعري في مقالاته عنه وحكي عنان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه انه قال الايمان هو الاقرار والمعرفة بالله عز وجل والتسليم له والهيمنة منه وترك الاستخفاف بحقه والذي ذكره الصفار في تلخيص الادلة انه هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان هكذا قاله أبي حنيفة وفي لفظ معرفة بالقلب وقرار باللسان هكذا ذكره الحارثي في الكشف ونقل الرواية الاولى كذلك قال وأراد بالمعرفة التصديق واذا علمت ذلك فاعلم ان في كلام صاحب الغنية نظرا من وجهين \* الاول مخالفته لما نقل عنه أصحابه في الايمان وأمله في الفقه الا كبر وغيره مما نسب اليه وحمل أصحاب أصحابه الى أصحابهم الى ان وصل الينا بالنقل الصحيح المعتبر من طريق صحيح لامطعن في روايته الجلالة قدرهم ان يعزوا المشايخهم ما ليس من معتقدهم ونص مذهبهم في الايمان انه مجرد التصديق القلبي دون الاقرار فانه شرط عنده لاجراء أحكام الاسلام على ما تقدم عن النسفي أو ركن على ما نقله غيره وقد صرح بذلك سائر كتب العقائد الموضوعة للخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة وأهل البدعة وعلى التسليم اذا قلنا ان الايمان عنده هو المعرفة والاققرار كما نقل عنه جماعة فان المعرفة عنده هو التصديق وعلى تسليم التفريق بينهما هو أولى من ان يقال ان الايمان هو التصديق والاققرار ان التصديق النائي عن التقليد دون التحقيق مختلف في قبوله بخلاف المعرفة الناشئة عن الدلالة مع الاقرار فانه ايمان بالاجماع وأما الاكتفاء بالمعرفة دون الاقرار وادقرار دون المعرفة فهو محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع \* والثاني عده المرجئة المذمومة من القدرية من أغرب ما سمع ابن المرحمة من القدرية تلك طائفة وأولئك أخرى فالمرجئة قالوا لا يضر مع الايمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة فزعموا ان أحدا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر فأن هذا الارجاء من ذلك الارجاء ثم قول امامنا مطابق لنص القرآن ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بخلاف المرجئة حيث لا يجعلون الذنوب ماعدا الكفر تحت المشيئة وبخلاف القدرية حيث يوجبون العقوبة على صاحب الكبيرة ومن المرجئة طائفة يقال لهم الجهمية ولهم أيضا فضاخ يأتي بعضها في هذا الكتاب مع الرد عليهم والظاهر أن هذه العبارة في الغنية مدسوسة عليه كما جرى لغيره من الأئمة ودسوا في كتبهم ما ليس من كلامهم ومثل القطب قدس الله سره يصون مقام الامام أبي حنيفة ويناضل عنه كيف والأئمة الكبار من معاصريه كمالك وسفيان والشافعي وامامه أجود والاوزاعي وابراهيم ابن أدهم قد أنشوا عليه وعلى معتقده وفقهه وورعه وخوفه وتضامه من علوم الشريعة واجتهاده وعبادته واحتياطه في أمور الدين ما هو مسطور في الكتب المطولة وبحاجته مع جههم بن صفوان في أن الايمان هو التصديق بالقلب والاققرار باللسان وكان جههم يكتب في التصديق والزمان مشهور في الكتب وقد حكى الكعبي في مقالاته ومحمد بن شبيب عن أبي حنيفة في الايمان كلاما هو عنه يرى وكذا اجتماعه بعمر بن أبي عثمان الشمري بكمة ومناظرته في الايمان من أكاذيب المعتزلة على أبي حنيفة لانكاره عليهم في أصول دياناتهم وجعلهم من أهل الاهواء حنفا عليه وحسدا وهو قد برأه الله من كل ذلك فتأمل ولنعد الى شرح كلام المصنف قال (ومن قائل يزيد) على التصديق والاققرار ثم قال (والعمل بالاركان) أي سائر الجوارح وهذا قول الخوارج فمسمى الايمان عندهم تصديق القلب والاققرار باللسان والعمل بالجوارح فهاهنا على هذا مركبة من ثلاثة فن أحصل بشي منها فهو كافر ولذا قالوا مرتكب الذنب مطلقا كافر لانتفاء جزء الماسية والذنوب عندهم كثر كلها وتعليهم

ومن قائل يزيد الشاوهو  
العمل بالاركان

ونحن نكشف الغطاء  
عنه ونقول من جيع بين  
هذه الثلاثة فلا خلاف  
في أن مستقره الجنة وهذه  
درجة \* والدرجة الثانية  
أن يوجد اثنتان وبعض  
الثالث وهو القول والعقد  
وبعض الاعمال ولكن  
ارتكب صاحبه كبيرة أو  
بعض الكبائر فعندهذا  
قالت المعتزلة خرج بهذا  
عن الايمان ولم يدخل في  
الكفر بل اسمه فاسق وهو  
على منزلة بين المنزلتين وهو  
مخلف في النار وهذا باطل  
كما سنذكره \* الدرجة  
الثالثة أن يوجد التصديق  
بالقلب والشهادة باللسان  
دون الاعمال بالجوارح  
وقد اختلفوا في حكمه  
فقال أبو طالب المكي  
العمل بالجوارح من الايمان  
ولا يتم دونه

بأنه أعجز الماهية مبنى على أن لا واسطة بين الايمان والكفر ما على ما ذهب اليه المعتزلة من إثبات  
الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الجوارح في اعتبار الاعمال  
فانهم يخالفونهم من وجهين أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب إلى كافر وصغير وار تكب  
الكبيرة عندهم فسق والفاسق ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين والثاني أن الطاعات  
عند الجوارح جزء كانت فرضا أو نفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الايمان ثم اختلفوا فقال أبو  
الهيذيل العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا وقال الجبائي وابنه وأكثر معتزلة  
البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والنزول دون النوافل \* (تنبيه) \* ذكر المصنف  
في مفهوم الايمان ثلاثة أقوال الأول للأشعري والثاني للحنفية والثالث للجوارح وبقي عليه قول  
من قال ان مسماه التصديق باللسان فقط أي الاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول بأن يأتي بكلمتي الشهادة  
وهو قول الكرامية وسيأتي للمصنف قريبا فليس عندهم من شرط كون الايمان ايمانا وجود  
التصديق والمعرفة قالوا فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والافه مؤمن مخلف في النار فليس  
لهم كبير خلاف في المعنى وقبل الايمان هو المعرفة فقط وهو قول الجهمية وقبل هو الاقرار بشرط التصديق  
والمعرفة وهو قول عبد الله بن سعيد القطان من أئمة السنة ولم يعرج المصنف على هذه الأقوال  
وقال (ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جيع بين هذه الثلاث) التصديق والاقرار والعمل (فلا  
خلاف في أن مستقره الجنة) باتفاق هؤلاء (وهذه درجة) من درجات ست (والدرجة الثانية أن  
يوجد اثنتان وبعض الثالث) ثم بينه بقوله (وهو القول) أي الاقرار باللسان (والعقد) القلب  
(وبعض الاعمال) القلبية (ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر) وقد اختلف في حد  
الكبيرة وعند الكبائر وأحسن ما قيل في حدها هي كل معصية تؤذي بقلة أكثر من تركها بالدين  
ورقة الديانة أو كل ما توضع عليه بخصوصه من الكتاب أو السنة أو أبعاد الكبائر فقد قال الشيخ أبو طالب  
المكي في القوت هي أربع من أعمال القلوب الشكر والاصرار والقنوط والامن وأربع في اللسان  
شهادة الزور وقذف المحصنات واليمين الغسوس والسحر وثلاث في البطن شرب الخمر والمسكر من  
الاشربة وأكل مال اليتيم وكل الربا وهو يعلم واثنتان في الفرج الزنا واللواط واثنتان في اليد القتل  
والسرقة وواحدة في الرجل فرار الواحد من الاثنين يوم الزحف وواحدة في الجسد وهي عقوق  
الوالدين وسيأتي لهذا البحث زيادة تحقيق في موضعه من هذا الكتاب (فعندها قالت المعتزلة)  
جهوهم (خرج بهذا) الارتكاب (عن) دائرة (الايمان ولم يدخل) في دائرة (الكفر بل اسمه الفاسق)  
عندهم فارتكب الكبيرة عندهم فسق (وهو على منزلة بين المنزلتين) ليس بمؤمن ولا كافر (وهو مخلف  
في النار) ووافقهم الجوارح في أن صاحب الكبيرة مخلف في النار (وهو باطل لما سنذكره) بعد والدرجة  
(الثالثة أن يوجد) اثنتان (التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون) الثالث أي (الاعمال بالجوارح  
وقد اختلفوا في حكمه) مما يتعلق بالآخرة (فقال) الشيخ (أبو طالب) محمد بن علي بن عظمة الحارثي  
(المكي) وجه الله تعالى في كتابه قوت القلوب في الباب الثالث والثلاثين منه (العمل من الايمان ولا  
يتم دونه) وهذا يفهم من سياقه في عدة مواضع منها قوله وان الايمان والعمل قرينان لا يصح أحدهما  
الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معا الا بنفي ضدهما وهو الكفر وقال في موضع آخر وقد اشترط  
الله عز وجل للايمان العمل الصالح ونفي النفع بالايمان الا بالعمل ووجوده وقال في موضع آخر  
شرط الايمان العمل والتقوى كما ان شرط الاعمال الصالحة الايمان وقال أيضا في تفسير قوله تعالى اليوم  
أكملت لكم دينكم فصارت الاعمال متعلقة بالايمان وهما الدين المكمل وقال أيضا في تفسير قوله تعالى  
يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم أراد سبحانه أن قول هؤلاء قول المؤمنين وان قولهم من أعمالهم

لأنهم منفردون بالقول دون العمل ثم قال بعد ذلك فلما أن يكون دليلا أن القول حسب هو الايمان كله وان الايمان يكون قولاً لا يحتاج الى عمل فهذا باطل (وادعى الاجماع فيه) وذلك في قوله بعد أن أورد أنرا عن علي رضي الله عنه الايمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالأركان فادخل أعمال الجوارح في عقود الايمان وأيضاً فإن الأمة مجمعة أن العبد لو آمن بجميع ما ذكر في عقود القلب في حديث جبريل عليه السلام ثم لم يعمل بما ذكرناه من وصف الاسلام بأعمال الجوارح انه لا يسمى مؤمناً وأنه ان عمل بجميع ما وصف به الاسلام ولا يعتقد ما وصف الايمان انه لا يكون مسلماً وقد أخبر نبي الله صلى الله عليه وسلم أن أئمة لا يجتمع على ضلالة فهذه العبارة تشعر بدعوى الاجماع (واستدل بأدلة تشعر بنقض غرضه) الذي ساق الكلام لاجله (كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وكقوله تعالى الأمن تاب وآمن وعمل صالحاً فأرسلنا يداً له سباً ثم حسنات وكقوله تعالى الا من آمن وعمل صالحاً وكقوله تعالى الذين آمنوا بكلمة واحدة لا يفترون (اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان) أي غيره ودونه (لأن نفس الايمان) أي من ماهيته (والا فيكون العمل من المعاد) أي المسكر وهذا نقض مطلوبه الذي هو اثبات كون العمل من الايمان وأنه لا يتم بدونه (والعجب) منه (انه ادعى الاجماع) أي اجماع الأمة (في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم) ونصه أن الايمان والعمل قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معا الا بنفي ضدهما وهو الكفر كما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا يكفر أحد الا بحدوثه بما أقربه) ونص القوت الا بحدوثه بما أقربه وفي بعض نسخ الاحياء الا بعد بحدوثه لما أقربه قال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط من حديث أبي سعيد بلفظ لن يخرج أحد من الايمان الا بحدوثه ما دخل فيه واسناده ضعيف اه قلت وهكذا هو في الجامع الكبير للسيوطي والحد والجود يقال فيما ينكر باللسان لا بالقلب (وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكثرة) ونصه وجميع ما شرعناه وذكرناه عن السلف الصالح يبطل قول المرجئة والكرامية والاباضية ويدحض دعواهم في أن الايمان قول أو معرفة أو عقد بلا عمل وهو رد على القائلين بالمنزلة بين المنزلتين الذين يقولون مؤمن وفاسق وكافر فلا يجعلون الفاسق مؤمناً وهو رد على الحشوية والخزمية والقطعية والحرورية أصناف من الخوارج يقولون من أتى كبيرة خرج من الايمان وان أهل الكثرة كفار يحمل قتلهم وقد ابتلينا بطائفتين مبتدعتين متضادتين في المقالة المرجئة والمعتزلة قالت المرجئة ان الموحدين لا يدخلون النار وان عملوا الكثرة والفسوق لان ذلك لا ينقص ايمانهم وقالت المعتزلة الفاسق ليس بمؤمن وان مات على صغيرة من الصغائر من غير توبة دخل النار لاجل حاله ولم يخرج منها خلافاً مع الكفار ونقول ان الصواب في ذلك أن الفاسق مؤمن لا يخرج منه فسقه من الايمان وحكمه ولكن لا ندخله في المؤمنين حقاً في الصديقين والشهداء وان أهل الكثرة قد استوجبوا الوعيد ودخلوا النار وجاز أن يعفو الله عنهم بكرمه ويسمى لهم بحدوثه الى آخر ما قاله ثم قال المصنف (والقائل بهذا) أي بما تقدم (قائل بنفس مذهب المعتزلة) وورد على معتقدهم (اذ يقال له من صدق بتكليمه وشهد بلسانه ومات في الحال) من غير أن يأتي بعمل (فهل هو في الجنة) أم لا (فلا بد أن يقول) قائل هذا القول (نعم) هو في الجنة اذ وجد عنده مسمى الايمان (و) لا يخفى ان (فيسه حكماً بوجود الايمان دون وجود العمل) فنزيد ونقول لو بقى حياً حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتر كهاتم مات أوزني ثم مات فهل يخلد في النار) الاولى لترك العمل والثانية لارتكاب الكبيرة (فان قال نعم) يخلد فيها (فهو مراد المعتزلة وان قال لا) يخلد فيها كما هو مذهب أهل السنة (فهو تصريح بان العمل ليس ركناً من نفس الايمان) أي من ماهيته بحيث ينتفى بانتفائه (ولا شرطاً في وجوده) أي الايمان كما قاله بعض شرطاً في وجوده

وادعى الاجماع فيه واستدل بأدلة تشعر بنقض غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان لأن نفس الايمان والا فيكون العمل في حكم المعاد والعجب انه ادعى الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم لا يكفر أحد الا بعد بحدوثه بما أقربه وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكثرة والقائل بهذا قائل بنفس مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بتكليمه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة فلا بد أن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فنزيد ونقول لو بقى حياً حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتر كهاتم مات أوزني ثم مات فهل يخلد في النار فان قال نعم فهو مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان العمل ليس ركناً من نفس الايمان ولا شرطاً في وجوده

ولا في استحقاق الجنة به وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية فمقول فاضبط تلك المدة وماعدت تلك الطاعات التي يتركها يبطل الايمان وماعدد الكثر التي يتركها يبطل الايمان (٢٤٥) وهذا لا يمكن التحكم بتقديره

ولم يصير اليه صائر أصلاً  
\* الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب قبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال ومات فهل يقول مات مؤمناً بينه وبين الله تعالى وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول لتسام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله يخرج من الخروج وفي رواية الاصيلي وأبى الوقت بضم الياء من الاخراج فقوله من كان في محل رفع على الوجهين فالرفع على الاول على الفاعلية وعلى الثاني على النيابة عن الفاعل ومن موصولة ولاحتقار جلة صلتها والمراد بالايمان التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (وهذا قلبه طافح) أي ملائكة (بالايمان فكيف يتخلد في النار وأيضاً) لم يشترط في حديث جبريل عليه السلام (المتقدم ذكره الذي فيه السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان) (للايمان الا التصديق) بان يؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث والحساب وبالقدر خيره وشره (كما سبق) الكلام عليه (الدرجة الخامسة) من الدرجات الست (أن يصدق بالقلب) بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (يساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة) هما لا اله الا الله محمد رسول الله (وعلم وجوبها) أي السكنتين (ولكنه لم ينطق بها) بلسانه لاسر ولا اعلاناً (فيجتمل أن يجعل امتناعه عن النطق) بها (كامتناعه عن الصلاة) بعد حلول وقتها وعلمه بوجودها (ونقول هو مؤمن غير متخلد في النار) ذلك لان (الايمان هو التصديق المحض) أي الخالص بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (واللسان) انما هو (ترجمان الايمان) يترجم عنه (فلا بد) على هذا (أن يكون الايمان موجوداً بتمامه قبل) شهادة اللسان (حتى يترجمه للسان) فيما بعد (وهذا هو الاظهر) في المقام (اذلا مستند الاتباع موجب الالفاظ) بفتح الجيم (ووضع اللسان) العربي أي الذي يوجب أصل الوضع العربي (أن الايمان عبارة عن التصديق) وانما ذكر قوله (بالقلب) لان محل التصديق القلب ولم يقبده أهل اللسان الا انه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب) بعد علمه بوجوده كمالا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل وبين السكون والسكوت جناس \* (تنبيه) قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة والتي تلها ثبوت ايمان فرعون وهي مسألة شديدة الاختلاف والتصادم ومن قال بايمانه الشيخ نجحي الدين بن العربي في مواضع من فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعها انه كلامه وانه غير مدسوس عليه وانما ذكر ذلك لانه قد سبق لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب جل فرعون على فرعون النفس وهو الذي حكم عليه باسلامه انظر الظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخلوئي أحد أولياء مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى فانهما أنكرتا أن يكون القول بايمان فرعون موجوداً في كتب الشيخ نجحي الدين

المبتدعة (ولا في استحقاق الجنة به) كما قاله المرجحة (وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية) والطاعات البدنية اذ يقال له (فاضبط تلك المدة) التي وصفتها بالطول (وماعدت تلك الطاعات التي يتركها يبطل الايمان وماعدد الكثر التي يتركها يبطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصير اليه صائر أصلاً) أي لم يذهب اليه ذاهب مطلقاً (الدرجة الرابعة) من الدرجات الست (أن يوجد التصديق بالقلب) وهو اذعانه لما كشفه (قبل أن ينطق باللسان) اقراراً وشهادة (أو يشتغل بالاعمال) الشرعية (ومات) وفي بعض النسخ فقبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال مات (فهل نقول) فيه انه (مات مؤمناً بينه وبين الله تعالى) بناء على أن التصديق القلبي كاف في مفهوم الايمان (وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول) أي جعل الاقرار شرطاً (لتسام الايمان) لاجزاء الاحكام (يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد) لا يلغى اليه (اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله يخرج من الخروج وفي رواية الاصيلي وأبى الوقت بضم الياء من الاخراج فقوله من كان في محل رفع على الوجهين فالرفع على الاول على الفاعلية وعلى الثاني على النيابة عن الفاعل ومن موصولة ولاحتقار جلة صلتها والمراد بالايمان التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (وهذا قلبه طافح) أي ملائكة (بالايمان فكيف يتخلد في النار وأيضاً) لم يشترط في حديث جبريل عليه السلام (المتقدم ذكره الذي فيه السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان) (للايمان الا التصديق) بان يؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث والحساب وبالقدر خيره وشره (كما سبق) الكلام عليه (الدرجة الخامسة) من الدرجات الست (أن يصدق بالقلب) بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (يساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة) هما لا اله الا الله محمد رسول الله (وعلم وجوبها) أي السكنتين (ولكنه لم ينطق بها) بلسانه لاسر ولا اعلاناً (فيجتمل أن يجعل امتناعه عن النطق) بها (كامتناعه عن الصلاة) بعد حلول وقتها وعلمه بوجودها (ونقول هو مؤمن غير متخلد في النار) ذلك لان (الايمان هو التصديق المحض) أي الخالص بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (واللسان) انما هو (ترجمان الايمان) يترجم عنه (فلا بد) على هذا (أن يكون الايمان موجوداً بتمامه قبل) شهادة اللسان (حتى يترجمه للسان) فيما بعد (وهذا هو الاظهر) في المقام (اذلا مستند الاتباع موجب الالفاظ) بفتح الجيم (ووضع اللسان) العربي أي الذي يوجب أصل الوضع العربي (أن الايمان عبارة عن التصديق) وانما ذكر قوله (بالقلب) لان محل التصديق القلب ولم يقبده أهل اللسان الا انه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب) بعد علمه بوجوده كمالا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل وبين السكون والسكوت جناس \* (تنبيه) قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة والتي تلها ثبوت ايمان فرعون وهي مسألة شديدة الاختلاف والتصادم ومن قال بايمانه الشيخ نجحي الدين بن العربي في مواضع من فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعها انه كلامه وانه غير مدسوس عليه وانما ذكر ذلك لانه قد سبق لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب جل فرعون على فرعون النفس وهو الذي حكم عليه باسلامه انظر الظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخلوئي أحد أولياء مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى فانهما أنكرتا أن يكون القول بايمان فرعون موجوداً في كتب الشيخ نجحي الدين

الالفاظ ووضع اللسان أن الايمان هو عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كمالا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب

فاحتجوا الى التأويل المذكور ان صح وأنت خير بان كلام الشيخ في فتوحاته وفصوصه اذا جمع يحيى  
أكثر من عشرة أوراق ومثل هذا لا يحتمل الدس وقد ألف الناس في هذه المسئلة قديما وحديثا وهم  
في طرفي نقيض بل قال الامام أبو بكر الباقلاني ان قبول ايمانه هو الاقوى من حيث الاستدلال وقال الشيخ  
ابن حجر المسكي في التحفة انه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآتية وجوده ثم قال وبما تقرر علم خطأ من كفر  
القائلين باسلام فرعون لاننا وان اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه غير ضروري وان فرض انه مجمع  
عليه اه وقال القائلون به انه مذهب أهل الحق ولا يلزم من الايمان والنطق بالشهادتين عدم دخول  
النار ولا عدم التعذيب بها وانما اللازم عدم الخلود في النار فشكل من آمن بقلبه ونطق بلسانه لا يخلد  
في النار وان دخلها بالكثير أو بحقوق العباد ولا يلزم من دخول النار والتعذيب به عدم الخروج منها  
بل يخرج من النار كل مؤمن وكل موحد ولهم في ذلك كلام كثير ومن شنع على الشيخ محيي الدين بذلك  
ابن المقرئ صاحب الارشاد والحافظ ابن حجر وتلميذه البقاعي ومن المتأخرين ملا علي القاري من الحنفية  
ومن ذهب الى تأييد كلامه شراح الفصوص الجندی والكارزوني والقيصري والجامي وعلي المهامبي  
والجلال الدواني وعبد الله الرومي ولا يكارزوني كتاب بالفارسية سماه الجانب الغربي والجامي وعلي المهامبي  
ما اعترض به على كلامه من هذه المسئلة وقد نقله الى العربية عالم المدينة السيد محمد بن رسول البرزنجي  
رحمه الله تعالى وسماه الجاذب الغيبي وكان ممن يصرح بايمانه واقصد حتى لي بعض من أثق به من السادة  
أن الامام العلامة الشيخ حسن بن أحمد باغتر الحضرمي حين وفد الى المدينة على سأكنها أفضل الصلاة  
والسلام فافوض مع المذكور في هذه المسئلة وان عدم ايمانه مما أجمع عليه وطال بينهما الكلام الى  
ان انفصلا من غير مرام فلما أصبح لقيه فأول ما فاتحه به الى ان قال له السلام عليك يا أبا فرعون فتغصص  
السيد جدا وانحرف مزاجه على المذكور وعرف منه ذلك وشكاه عند بعض الناس فلما موه فاعتذر  
لهم اني ما قلت شططا هو يقول بايمان فرعون وبشبهه والمؤمنون اخوة فلم يتأذمن أخوة فرعون  
وهو مؤمن عنده فانقطعوا (وقال قائلون القول) أي النطق اللساني بالشهادتين (ركن) من الايمان  
(اذ ليس كلنا الشهادة اخبارا عن القلب) أي عما في القلب (بل هو انشاء عقيد وابتداء شهادة  
والترام والاؤل أظهر) أي كونه اخبارا عن القلب باعتبار أن اللسان ترجمانه ومن ذهب الى هذا  
القول الكرامية ومن وافقهم جعلوا القول ركنا في مفهوم الايمان فلا ثبت الايمان الا به (وقد غلاني هذا)  
أي فيمن صدق بالقلب وامتنع عن النطق مع علمه بوجوبه ومساعدة الوقت له (طائفة المرجئة) من طوائف  
المتدعة الذين من فضائحهم قولهم انه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فقالوا هذا  
لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصي فلا يدخل النار) لما تقدم من زعمهم ان المعصية لا تضر مع  
الايمان وهذا قد وجد الايمان غير انه عصي بامتناعه عن النطق (وسنبط ذلك عليهم) قريبا (الدرجة  
السادسة أن يقول بلسانه) كلتي الشهادة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ولكن لم يصدق)  
بما جاء به الرسول (بقلمه) أي لم يستقر ذلك التصديق بقلبه (فلان شك في ان هذا في حكم الآخرة من  
الكفار وانه يخلد في النار) لانه قد عدم مسمى الايمان الذي هو التصديق (ولان شك في انه) أي المذكور  
(في حكم الدنيا التي تتعلق بالآخرة) والخلفاء والمولوك (والولاة) للامر من طرف الآخرة بعد (من) جملة  
(المسلمين) لانه ليس لهم الا الطواهر والتصديق بحقه القلب (لان قلبه) الذي هو محل التصديق (لا يطالع  
عليه) لانه أمر غيب عنا وما كنا باطلاعه وانما الحكم عليه بالامارات (وعليها أن نطق به) احسانا  
(انه ما قاله) أي القول المذكور من اداء الشهادتين (بلسانه الا هو منطوق عليه في قلبه) وهذا ظاهر  
(وانما شك في أمر ثالث وهو الحكم الديني في ما بينه وبين الله تعالى وذلك بأن يموت له في الحال) الذي هو  
فيه (قريب مسلم) ممن يرثه (ثم يصدق) أي يأتي بالتصديق (بعد ذلك بقلبه ثم يستفتي) أهل العلم

وقال فائس لون القول  
ركن اذ ليس كلنا الشهادة  
اخبارا عن القلب بل  
هو انشاء عقيد آخر  
وابتداء شهادة والترام  
والاول أظهر وقد غلاني  
هذا طائفة المرجئة فقالوا  
هذا لا يدخل النار أصلا  
وقالوا ان المؤمن وان عصي  
فلا يدخل النار وسنبط  
ذلك عليهم \* الدرجة  
السادسة أن يقول بلسانه  
لا اله الا الله محمد رسول الله  
ولكن لم يصدق بقلبه فلا  
نشكل في ان هذا في حكم  
الآخرة من الكفار وانه  
يخلد في النار ولا نشك في انه  
في حكم الدنيا الذي يتعلق  
بالآخرة والولاة من المسلمين  
لان قلبه لا يطالع عليه وعليها  
ان نطق به انه ما قاله بلسانه  
الا هو منطوق عليه في قلبه  
وانما شك في أمر ثالث  
وهو الحكم الديني فيما  
بينه وبين الله تعالى وذلك  
بان يموت له في الحال قريب  
مسلم ثم يصدق بعد ذلك  
بقلبه ثم يستفتي



و يقول كنت غير مصدق

بالقلب حالة الموت والميراث

الآن في يدي فهل يحل لي

بينى وبين الله تعالى أو نكح

مسلمة ثم صدق بقلبه هل

تلزمه إعادة النكاح هذا

محل نظر فيحتمل أن يقال

أحكام الدنيا منوطه بالقول

الظاهر ظاهرا وباطنا

ويحتمل أن يقال تناط

بالظاهر في حق غيره لأن

باطنه غير ظاهر لغيره

وباطنه ظاهر له في نفسه

بينه وبين الله تعالى والظاهر

والعلم عند الله تعالى أنه

لا يحل له ذلك الميراث

ويلزمه إعادة النكاح ولذلك

كان حذيفة رضى الله عنه

لا يحضر جنازة من يموت

من المنافقين وعمر رضى

الله عنه كان يرعى ذلك منه

فلا يحضر إذا لم يحضر حذيفة

رضى الله عنه والصلاة فعل

ظاهر في الدنيا وإن كان من

العبادات والتوقي عن

الحرام أيضا من جملة ما يجب

لله كالصلاة لقوله صلى الله

عليه وسلم طاب الحلال

فريضته بعد الفريضة وليس

هذا مناقضا لقولنا إن

الارث حكم الاسلام وهو

الاستسلام بل الاستسلام

التام هو ما يشمل الظاهر

والباطن وهذه مباحث

فقهاء طنية تبني على ظواهر

الالفاظ والعمومات

والاقيسة فلا ينبغي أن يظن

القاصر في العلوم أن المطالب

في القاطع من حيث جرت العادة بإرادته في فن الكلام الذي يطالب فيه القطع فمأفح من نظري إلى العادات والمراسم في العلوم

في حادثته (و يقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت) أي موت ذلك القريب الذي ووثته وإنما كنت مسلما باللسان فقط (والميراث الآن في يدي فهل يحل لي) أخذه والتصرف فيه (بينى وبين الله) أم لا (أو نكح مسلمة) وهو يتستر بالاسلام (ثم يصدق) أي يحل التصديق في قلبه (هل تلزمه إعادة النكاح) أم لا (هذا محل النظر) ومثار التأمل (فيحتمل أن يقال) في الجواب (أحكام الدنيا منوطه) أي معاقبة (بالقول الظاهر) الذي هو النطق بالشهادتين وعليه يترتب الحكم (ظاهر أو باطنا) فعلى هذا له أخذ الميراث وبقاء المسلمة على النكاح الأول بالنظر إلى الدنيا والنظر إلى الآخرة (ويحتمل أن يقال) إنما (يناط بالظاهر) إذا أفتى (في حق غيره لأن باطنه غير ظاهر لغيره) محبوب عنه (و) أن (باطنه ظاهر له في نفسه) يدرك ما تنطوي عليه (بينه وبين الله تعالى والظاهر) في المقام وإن كان الأول ظاهرا كذلك (والعلم عند الله تعالى) أتى به هذه الجملة تبركوا تبريا من علمه إلى علم الله تعالى أي علمه محيط بكل شئ وهذا نظير ما يقول المفتي في آخر جوابه والله أعلم فبكل علمه إلى علم الله تعالى ويتبرأ من أن يقول في دين الله ما ليس مطابقا لما هو في نفس الأمر (أنه لا يحل له) أخذ (ذلك الميراث) لأنه لم يأخذه بحق القرابة في الحقيقة ولا توارث مع اختلاف الملل (ويلزمه إعادة النكاح) وتجديدها هذا ما اقتضاه التقوى والأول ما أجازه الفتوى (ولذلك كان حذيفة) بن اليمان العنسي حليف بنى عبد الأشهل (رضى الله عنه) من خيار الصحابة وزهادهم وله فتوحات مات سنة ست وثلاثين بعد مقتل عثمان بأربعين يوما (لا يحضر) الصلاة على (جنازة من مات من المنافقين) وكان قد أعطى علمهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة (وعمر) بن الخطاب (رضى الله عنه) مع جلالة قدره (كان يرعى ذلك فلا يحضر) جنازة (من مات بالدينونة) الم يحضر حذيفة رضى الله عنه خشية أن يكون منافقا (والصلاة) على الجنازة (فعل ظاهر في الدنيا وإن كان من العبادات والتوقي عن الحرام) والشبهات (أيضا من جملة ما يجب لله كالصلاة) أي حكمه حكمكمها فان قيل الاسلام هو الانقياد للظاهر كما سبق والرجل المذكور قد ثبت له ذلك فيجوز الميراث نظرا إلى الظاهر وليس هو من أحكام الإيمان فيكون مناقضا لقول الفقهاء الارث حكم الاسلام والجواب ما أشار إليه المصنف بقوله (وليس هذا) الذي أوردناه (مناقضا) ومخالفا (لقولنا) معاشرة الفقهاء (أن الارث حكم الاسلام وهو) أي الاسلام (استسلام) وانقياد للظاهر (بل الاستسلام التام) المعتمد عندهم (ما يشمل الظاهر) يع (الباطن) فهذه الملاحظة إذا خالف الباطن الظاهر وعمل بهذه المخالفة تشبها بالظاهر يكون مؤاخذا عند الله تعالى (وهذه مباحث فقهية طنية) وليس في كلها ما يجب القطع به لأنها (تبني على ظواهر الالفاظ) وما توجه بحسب الوضع اللغوي (و) على (العمومات) الواردة في الصيغ من الاشتراك في الصفات (و) على (الاقيسة) بأنواعها والقياس عند أهل الأصول الحلق معلوم معلوم في حكمه مساواة الأول للثاني في علة حكمه (فلا ينبغي أن يظن القاصد) للتخصيص (القاصر في العلوم) عن درجة أهل التحقيق والنظرو بين القاصد والقاصر جناس (أن المطلوب فيه القطع) والجزم على اليقين (من حيث جرت العادة) واطردت (بإرادته في فن الكلام الذي يطالب فيه القطع) لأن الكلام فيه عن مسائل اعتقادية وهي لا تثبت إلا بالدلائل القطعية (فمأفح من نظري إلى العادات) المؤلف (والمراسم) الظاهرية (في العلوم) وهن مسائل مهمة ينبغي التنبيه عليها منها اتفق القائلون بعدم اعتبار الأقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه متى طوبى به أتى به فان طوبى به ولم يقر فهو ككفر عندنا وهذا مفسر واثرك العناد وقالوا هو شرط ومنه على القول بأن مسمى الإيمان التصديق بالقلب كما هو قول الأشعري والماتريدي أو بالقلب واللسان كما هو مذهب الحنفية فقد ضم إليه في تحقق الإيمان أمور الإخلال به الخلال بالإيمان اتفاقا كترك كل من سجود الصلوة وقتل نبي أو استخفاف به وبالمخفف والكعبة وكذا مخالفة كل ما أجمع عليه من أمور الدين وانكاره بعد العلم بأنه مجمع عليه وقيد الامام



الذوى انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص وبشترك في معرفته الخاص والعام لا كانكار ان لبنت  
 الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص لكنه مما يخفى عن العوام كذا نقله  
 ابن حجر في الخفة وقال ابن الهمام ظاهر كلام الحنفية الاكفار بجعده فانهم لم يشترطوا فيه سوى القطع  
 في الثبوت ويجب حله على ما اذا علم المنكر بشبوهه قطعا لان مناط التكفير عند ذلك يكون أما إذا لم يعلم فلا  
 الآن يذكروا أهل العلم ذلك فيلج ويتمادى اهـ ومما لا يعرفه الاخواص من المجمع عليه حرمة نكاح  
 المعتدة للغير ومالم يثبت أو منكره تأويل غير قطعي البطلان أو بعد عن العلامة بحيث يخفى عليه ذلك قال  
 الاسرايني فاذا وجد شيء من الاخلاصات السابق ذكرها لنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود  
 من قلبه لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان لانه جع للضدين قال ابن الهمام ولا يخفى ان بعض  
 هذه الامور التي اعدها كفر قد توجد وصاحبها مصدق بالقلب وانما يصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف  
 الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الايمان وبالله التوفيق ومنها ما انقطع  
 به في تحقيق معنى الايمان أمور الأول انه وضع الهوى من عقائد وأعمال أمر الله به عباده اعتقادا وعملا  
 ورتب على فعله لازما لا يتخلف عنه وهو ما شاء من خير بلا انقضاء وهو سعادة الابد وعلى تركه ضده وهو  
 شقاوة الابد وهذا الضد لازم الكفر شرعا والامر الثاني ان التصديق بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم  
 من الوحدانية وغيرها اذا كان على سبيل القطع فهو بعض من مفهومه \* والامر الثالث انه قد اعترف في  
 ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وكالانقياد الى قبول  
 أو امره ونواهيته الذي هو معنى الاسلام وقد اتفق الأشاعرة والحنفية على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه  
 لا ايمان يعتبر بلا اسلام ولا اسلام يعتبر بدون ايمان فلا ينفك أحدهما عن الآخر فيمكن اعتبار هذه  
 الامور التصديقية والاقرار وعدم الاخلاص بما ذكر أجزاء مفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذي  
 هو ما شاء تعالى من خير بلا انقضاء عند انتفائها لان انتفاء الايمان بانتفاء أجزائه وان وجد جزءه الذي هو  
 التصديق وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى مجموع أمور اعتبر بربطها  
 ووضع بارائهم اللفظ الايمان التصديق جزء منها قال ابن الهمام ولا بأس بهذا القول وان كان المختار  
 خلافا فاننا لم نعون بانه لم يبق على حاله الأول قد اعتبر الايمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون بأمر خاصة  
 واعتبر فيه أيضا شرعا أن يكون بالغاحد العلم والافعال لزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان  
 الموجب من حس أو عقل أو عادة وهو العلم أولا لموجب كاعتقاد المقلد وهو في اللغة أعم من ذلك ويمكن  
 اعتبار هذه الامور المذكورة شروطا لاعتباره شرعا فينتفي أيضا لان انتفاءها مع وجود التصديق بمحلية  
 القلب واللسان اذا الشرط يلزم من عدمه عدم الشروط ولا يمكن اعتبارها شرعا شروطا لثبوت اللازم  
 الشرعي فقط دون ملزومه وهو الايمان فينتفي عند انتفاءها مع قيام ملزومه وهو الايمان لان الفرض ان  
 عند انتفاءها يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر فيثبت ملزومه وهو الكفر وبالله التوفيق ومنها ان  
 الاستدلال الذي به يكتسب التصديق القلبي ليس شرطا لعمدة الايمان على المختار حتى صحوا ايمان المقلد  
 ومنعه المعتزلة ونقل عن أبي الحسن الأشعري وقال أبو القاسم القشيري هو افتراء عليه وقل أن يرى مقلد  
 في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث على وجوده وصفاته والتقليد  
 مثلا أن يسمع الناس يقولون ان الخلق راخلاقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك  
 له فيجزم بذلك الجزم به صحة ادراك هؤلاء تحسبنا الظنه بهم ونعظم الشأنهم عن الخطأ فاذا حصل ذلك  
 جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال على حصول  
 ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصبا  
 بعدم الاستدلال لان وجوبه انما كان ليحصل ذلك الجزم فاذا حصل سقط وجوبه الذي هو وسيلة اذ

لا معنى لاستحصاال المقصود بالسبيلة بعد حصوله دونها غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه بترك الاستدلال فان صح فبسبب ان التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل للجزم فان فيه حفظه ومما يدل ايضا على قيام المقلد بالواجب من الايمان ان الصحابة رضوا الله عنهم كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من الجحيم تحت السيف ولا تبال استدلال أولموافقة بعضهم بعضا بأن يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره وتجويز جملهم اياهم على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التي اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها وباللغة التوفيق ومنها اختلافوا في التصديق القائم بالقلب الذي هو جزء مظهر الايمان على قول أو تمامه على قول آخر هو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي فقبيل بالاول وهو مدفوع أولا بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وسلم وما جاءه كما أخبر عنهم سبحانه بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وثانيا الايمان مكلف به والتكليف انما يقع بالافعال الاختيارية والعلم مما ثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة بأن يشاهد كلاما من الدعوى وظهور المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه وقال امام الحرمين في الارشاد التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم وكلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد واليه ذهب جماعة ونقل صاحب الغنية عن الاشعري في معناه فقال مرة هو المعرفة بوجوده والاهيته وقدمه وقال مرة هو قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارضاء الباقين فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال أحدر منه بالمعارف والعلوم اه قال ابن الهمام وظاهر عبارة الاشعري في هذا السياق ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه ويحتمل ان الايمان هو المجموع من المعرفة والكلام النفسي فيكون كل منهما ماركا من الايمان فلا بد في تحقيق الايمان على كلا الاحتمالين من المعرفة أعنى ادراك مطابقة دعوى النسبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام الباطن والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف وهذا الاستسلام الباطن هو المراد بكلام النفس وبه عبر المصنف في كلامه على الايمان والاسلام وانما قلناه لا بد مع المعرفة من الامر الآخر وهو الاستسلام الباطن لما تقدم من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه ومع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق بظاهر التكليف به نحو قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله والمراد ان كسبه بفعل أسبابه من القصد الى النظر في الامر على الوجه المؤدى الى المقصود حتى لو وقع العلم لانسان دفعا من غير ترتيب مقدمات احتاج الى تحصيله مرة أخرى كسب قال السعد في شرح المقاصد اعلم أن حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الخواص وما أشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه لهذا المعنى أعنى كون المتكلم صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ويقطع بأن هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر أن يشترط فيما يعتبر في الايمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به اه وظاهره عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب قال ابن الهمام وفيه نظر بل اذا حصل كذلك دفعا كفى ضم ذلك الامر الآخر من الانقياد الباطن اليه وذلك التكليف السكائن لتعاطي أسباب العلم انما هو ان لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما وجوبه لاجله وباللغة التوفيق ومنها ان الاظهر ان التصديق قول للنفس غير المعرفة لان المفهوم من التصديق لغة هو نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة ليست فعلا انما هي من قبيل التكليف المقابل

للمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان وثبوت اعتبارهما له بهذا الوجه على انه ما جز أن المفهوم شرعا أو شرطان لاعتباره لاجراء أحكامه شرعا والثاني هو الوجه الذي لا يلزم نقل الايمان من المعنى اللغوي الى معنى آخر شرعي وهو بلا دليل يقتضى وقوعه منتفلا عنه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل بل قد كثرت الحجاب والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب اليه دون استفسار عن معناه وان وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان وعدم تحقق الايمان بدون المعرفة والاستسلام لا يستلزم جزئية المفهوم شرعا لجواز أن يكونا شرطين للايمان شرعا وحقيقته التصديق بالامور والخاصة بالمعنى اللغوي واذا تقرر ذلك ظهر ثبوت التصديق لغة بدونهما مع الكفر الذي هو ضد الايمان والله أعلم ثم عاد المصنف الى ما سبق الوعد به آتينا من رد شبهة المعتزلة والجهمية وقال (فان قلت فاشبهة المعتزلة والمرجئة) والفرقتان من فحول المنسكحين وما لم يعرف أصل ما تعلقوا به من الكتاب والسنة لم يعرف وجه الرد عليهم وتميز الباطل من الحق ولذا قال (وما حجة بطلان قولهم) فيبينوا لنا ذلك فأشار الى الجواب بقوله (فأقول شبهتهم) وأصل الشبهة مشابهة الحق للباطل والباطل للحق من وجه اذا تحقق النظر فيه ذهب أى فالذى تمسكوا به (عمومات) وردت في أى من (القرآن أما المرجئة) فانهم (قالوا لا يدخل المؤمن النار وان أتى بكل المعاصي) بناء على ان المعصية لا تضر الايمان كما ان الكفر لا تنفع معه طاعة وجعلوه أصلا من أصولهم ثم بنوا عليه قواعدهم نظرا (لقوله عز وجل) في سورة الجن (فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا) أى نقصا على طريق الظالم (ولارهقا) أى عسرة وكلفة (لقوله عز وجل) والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون (ووجه الدلالة قصر من اتصف بالايمان على الصديقين) (لقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج) أى جماعة (سألهم خزنتها) جمع خازن والمراد الملائكة الموكلون بها (الى قوله فكذبنا) وهو قوله تعالى ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا (وقلنا مائلا الله من شيء) ان أنتم الا في ضلال كبير قال القاضي وفي قوله ألم يأتكم نذير توبخ وتبكيه وقوله فكذبنا أى كذبنا الرسل وأفرطنا في التكذيب حتى منعنا النبوة والارسال رأسا وبالغنا في نسبتهم الى الضلال (ووجه الدلالة ان) قوله كلما ألقى عام) مستغرق لجميع من ألقى (فينبغي أن يكون كل من ألقى في النار مكذبا) كما هو ظاهر (لقوله) تعالى (لا يصلاها) أى لا يجذب حرها أولا يلزمها مقاسيا شدتها (الا الاشقي) الكافر فان الفاسق وان دخلها لم يلزمها ولذلك كان أشقى ووصفه بقوله (الذى كذب وتولى وهذا) فيه (حصر) أى الذى كذب الرسل بما جاؤا به من عند الله تعالى وأعرض عنهم هو الذى يصلاها لا غير (واثبتت ونفى) ولو قال ونفى واثبتت اصح أيضا (لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون) أى من خوف يوم القيامة قالوا (والايمان رأس الحسنات ولقوله تعالى) والكافرون الغيظ والعافين عن الناس (والله يحب المحسنين وقال) الله (تعالى) انما انضيع أجر من أحسن عملا) فهذه سبع آيات تمسك بعموماتها المرجئة (ولا حجة لهم في ذلك) كله (فانه حيث ذكر الايمان في هذه الآيات) وهى الآية الاولى والثى بعدها جاء فيها ذكر الايمان تصریحا وأما فى الاخيرة والثلاث قبلها فتلويحا فانما (أريد به الايمان مع العمل) بالاركان وهو شرط كماله (اذ) قد (بيننا) آتينا (أن الايمان قد يطلق و يراد به الاسلام وهو) الاستسلام الباطن الذى هو عبارة عن (الموافقة بالقلب) تصديقا (والقول) نطقا (والعمل) أداء (ودليل هذا التأويل) الذى صرنا اليه من أن المراد بالايمان هو الاسلام الباطن (أخبار كثيرة) صح ورودها (في معاقبة العصاة) والمذنبين (و) أخبار أخرى (في) عقاب العاصين (ثم أتى في كتب أهل السنة متونا وشروحا) (و) من أدلة ذلك أيضا (قوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

والمرجئة وما حجة بطلان قوله ثم فأقول شبهتهم عمومات القرآن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان أتى بكل المعاصي لقوله عز وجل فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ولقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون الآية ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا مائلا الله من شيء فقله كلما ألقى فيها فوج عام فينبغي أن يكون كل من ألقى في النار مكذبا ولقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذى كذب وتولى وهذا حصر واثبتت ونفى ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون فالايان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقال تعالى انما انضيع أجر من أحسن عملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الايمان في هذه الآيات أريد به الايمان فى هذه الآيات أريد به الايمان مع العمل اذ بينا أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة فى معاقبة العصاة ومقادير العقاب وقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

من كان في قلبه مثقال

ذرة من الايمان فكيف يخرج اذالم يدخل ومن يخرج اذالم يدخل ومن القرآن قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نازجهم خالدن فيها وتخصيصه بالكفر تحكيم وقوله تعالى اعلان الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالسنة فكسبت وجوههم في النار فهذه العمومات في معارضة عمومهم ولا بد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لان الاخبار مصرحة بان العصاة يعذبون بل قوله تعالى وان منكم الاواردها كالصريح في أن ذلك لا بد منه لا يمكن ان لا يدخلوا في النار لانهم من غن ذنب يرتكبهم وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وقول اراديه من جماعة مخصوصين أو أراد بالاشقي شخصا معينا أيضا وقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها أي فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب ومن هذه الآية وقع للاشقي وطائفة من المتكلمين انكار صريح العموم وان هذه الالفاظ يتوقف فيها الى ظهور قرينة تدل على معناها أو ما المعترلة فشبهتهم التي وقعوا فيها في تأسيس أصلهم الذي عليه بنوا مذاهبهم وتسكوا بأي من القرآن منها (قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن

من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) وقد تقدم الكلام عليه مرارا فكيف يخرج اذالم يدخل) أي كيف يتصور الخروج من شيء الا بعد الدخول فيه أو الإخراج الابعث الدخول على اختلاف الروايتين (و) دليله من القرآن (قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به) أي يكفر به ولو بتكذيب نبيه لان من جحد نبوة الرسول عليه السلام مثلا فهو كافر ولو لم يجعل مع الله الها آخر والمغفرة منتفية عنه باختلاف (و) يغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فصيبر ما دون الشرك تحت امكان المغفرة فمن مات على التوحيد غير مخلد في النار وان ارتكب من الكبائر غير الشرك ما عساه أن يرتكب (والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام) الى كبيرة وصغيرة ففيه تجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبه الكبيرة أم لا لقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والجزاء (و) مثله في تجوز العقاب على الصغيرة (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نازجهم خالدن فيها أبدا وتخصيصه بالكفر تحكيم) بلا دليل (و) مثله (قوله تعالى الان الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالسنة فكسبت وجوههم في النار) والمراد بالسنة في مقابلة الحسنة أعم من أن تكون صغيرة أو كبيرة (فهذه العمومات) الواردة في الآتي السابقة (في معارضة) أي مقابلة (عموماتهم) التي تسكوا بها (ولا بد من تسليط التخصيص) في تلك العمومات فانه ما من عام الا وقد خص (و) لا بد من (التأويل على الجانبين لان الاخبار) الصحيحة (مصرحة بأن العصاة يعذبون) على قدر ذنوبهم منها ما أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أنس رفعه ليصين أقواما سفع بذنوب أصابوها ويأتي للمصنف ذكر عدة أحاديث في تعذيب العصاة في آخر الكتاب عند ذكر الموت تنكلم عليها ان شاء الله تعالى (بل قوله تعالى وان منكم الا واردها) كان على ربك حتما مقضيا (كالصريح في ان ذلك) أي الورود (لا بد منه للكل اذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه) وقد تقدم أن ورود الصراط هو ورود النار للكل أحد وبهذا فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم نجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثثا وبعضهم فسر الورود بالسجود كما في حديث جابر رفعه وزاد لا يبق بر ولا فاجر الا دخلها فتسكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم حتى ان النار لضيحا من بردهم ثم نجى الذين اتقوا الآية رواه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكبرى والبيهقي وغيرهم وهو حسن (و) أمما تسكوا به من (قوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى) فانما (أراد به) أي بالاشقي (من جماعة مخصوصين) فانه صبيغة أفعال التفضيل (اذ أراد بالاشقي شخصا معينا أيضا) هو أمية بن خلف كما يطهم من سياق البغوى (و) أمما تقدم من الاستدلال (من قوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها) فان المراد منه (أي فوج من الكفار) وفي تفسير القاضى جماعة من الكفرة (وتخصيص العمومات قريب) لا ينكر (ومن هذه الآية) أي التي ذكرت (وقع للاشقي) الامام أبي الحسن (وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم) مطلقا (وان هذه الالفاظ) التي وردت بالعموم (يتوقف فيها الى أن ترد قرينة تدل على معناها) قال صاحب المصباح اللفظ العام خلا من الخاص وهو لفظ واحد دل على اثنين فصاعدا من جهة واحدة مطلقا ومعنى العموم اذا اقتضاه اللفظ ترك التخصيص الى الاجال ويختلف العموم بحسب المقامات وما يضاف اليها من قرائن الاحوال قال القطب الشيرازي فما أمكن استيعابه يستعمل فيه متى ومالم يمكن استيعابه زاد ما عليه فيقال متى ما لان زيادتها تؤدي بتغيير المعنى وانتقاله من المعنى الاعم الى معنى عام كما ينقل المعنى وبغيره اذا دخلت على ان وأخواتها ولما فرغ المصنف من ذكر شبه المرجئة ومن على رأيهم والجواب عنها شرع في ذكر شبه المعتزلة والجواب عنها فقال (وأما المعتزلة فشبهتهم) التي وقعوا فيها في تأسيس أصلهم الذي عليه بنوا مذاهبهم وتسكوا بأي من القرآن منها (قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن

وعمل صالحا ثم اهتدى و) كذا (قوله تعالى والعصران الانسان لفي خسر الا الذين وعملوا الصالحات و) كذا (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم و) كذا (كل آية ذكر الله عز وجل العمل الصالح مقر ونا فيها بالايان) فانها متمسكهم في جعلهم الاعمال شرطا في صحة الايمان كما ان قوله ومن يعص الله (وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) متمسكهم في تخليد صاحب الكبيرة في النار (وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فينبغي أن تبقى له مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك) قال ملا على في شرح الفقه الاكبر ذهب بعض المعترلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى يتنعم عقلا بل بمعنى انه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجس الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الشكل ملة واحدة في الحكم أو الى أفراد القائمة من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاتحاد بالاتحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم كذا في شرح العقائد فيكون التقدير على التقدير الأول ان تجتنبوا أنواع الكفر وفيه انه يلزم حينئذ أن لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت أو كبيرة اللهم الا ان يقال المعنى نكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل يقدر فيه استثناء المشيئة أي نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ثم نقل عن شيخنا العلامة عبد الله السعدي انه كان يقول في هذا المقام ان تقدير الاستثناء يغني عن حمل الكبائر على الكفرة اه فالت استثناء الا لتصحيح حمل الكبائر على الكفر دفعا للزوم المتقدم اذ لو حملت الكبائر على عمومها لم يصح الاستثناء للزوم انحصار الصغيرة تحت المشيئة وخروج الكبيرة هو خلاف نص ان الله لا يغفر أن يشرك به الآية وأيضاً يلزم كون الصغيرة تحت المشيئة بشرط اجتناب الكبائر وليس كذلك بل قد تكفر الصغيرة بكفر أو بعفو الله تعالى ولو كان صاحبها يرتكب كبيرة وقال العلامة عصام انها في معنى الآية أن المعلق عليه تكفير السيئات هو الاجتناب عن الكفر فيحصل في التكفير الكبائر أيضاً ولا خلاف أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون نامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى أن حمل كباير ما تنهون على الكفر من الوجهين المذكورين في غاية البعد اذ البلاغة تقتضي ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان فالخلق مدلول الآية تكفير الصغار لمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه من الكبائر اه ولا يخفى أن هذا مذهب ثالث يخالف للمذهبين المسمى بالملفق فكيف يحكم بكونه الحق على الوجه المطلق ثم الاظهر أن الخطاب في الآية للمؤمنين وان الكبائر على معناها المتعارف ما عدا كفر الكافر من كما يشير اليه قوله كباير ما تنهون عنه والمعنى ان تجتنبوا كباير المنهيات نكفر عنكم سيئاتكم بالطاعة كما يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وسائر الاحاديث الواردة في المكفرات والله أعلم (وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه مراراً فهذا يدل على أن المؤمن الموحد لا يتخذ في النار (وقوله تعالى انا لانضيع أجر من أحسن عملاً) فاذا كان الايمان عملاً بالوجه الذي قررناه (فكيف يضيع) سبحانه (أجر أهل الايمان وجميع الطاعات بمعية واحدة) كما يزعمون (و) أما (قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا) فالمراد منه (أي) يقتل مؤمنا (لايماناً وقد ورد على) خصوص (مثل هذا السبب) فلم يبق لهم تعلق بظواهر الآية وكشف لك وجه التأويل فيها وحلها على مقتضى ما ذهب اليه أهل السنة \* (تنبه) \* في بيان حكم أهل الاهواء في الاجماع والاختلاف وبيان انه لا طاعة لهم ولا نصح

وعمل صالحا ثم اهتدى  
وقوله تعالى والعصران  
الانسان لفي خسر الا الذين  
آمنوا وعملوا الصالحات  
وقوله تعالى وان منكم الا  
واردها كان على ربك حتما  
مقضيا ثم قال ثم نجي الذين  
انقروا قوله تعالى ومن يعص  
الله ورسوله فان له نارجهم  
وكل آية ذكر الله عز وجل  
العمل الصالح فيها مقر ونا  
بالايان وقوله تعالى ومن  
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه  
جهنم حالدا فيها وهذه  
العمومات أيضا مخصوصة  
بدليل قوله تعالى ويغفر  
ما دون ذلك لمن يشاء فينبغي  
أن تبقى له مشيئة في مغفرة  
ما سوى الشرك وكذلك  
قوله عليه السلام يخرج  
من النار من كان في قلبه  
مثقال ذرة من ايمان وقوله  
تعالى انا لانضيع أجر من  
أحسن عملاً وقوله تعالى ان  
الله لا يضيع أجر المحسنين  
فكيف يضيع أجر أصل  
الايمان وجميع الطاعات  
بمعية واحدة وقوله تعالى  
ومن يقتل مؤمنا متعمدا  
أي لايماناً وقد ورد على  
مثل هذا السبب

منهم عبادة قال الشيخ أبو منصور عبد القاهر البغدادي في كتاب الاسماء والصفات أجمع أصحابنا على أن المعتزلة والنجارية والجهمية والغلاة من الروافض والخوارج والمجمعة لا اعتبار بخلافهم في مسائل الفقه وإن اعتبر خلافهم في مسائل الكلام فذا قول الشافعي رضي الله عنه في أهل الأهواء وكذلك رواء أشهب عن مالك والعباس بن الوليد عن الأوزاعي ومحمد بن جرير الطبري بإسناد عن سفيان وحكاة ابن جرير أيضا بإسناده عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وجماعة من أصحاب أبي حنيفة وحكاة أبو نؤير في أصوله عن جميع الأئمة من التابعين وهم الفقهاء السبعة من أهل المدينة وعمر ابن عبد العزيز والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة والاسود ومحمد بن سيرين وشريح القاضي والزهرري وأقرانهم واختلف فقهاء الأئمة في قبول شهادة أهل الأهواء فقال مالك بإبطال شهادات المعتزلة وسائر أهل الأهواء وقال الشافعي وأبو حنيفة بقبول شهادات أهل الأهواء إلا النظامية فإنهم يرون الشهادة بالزور وأشار في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادات المعتزلة وهذا هو الأصح على قياس مذهبهم وأما الكلام على طاعات المعتزلة وسائر أهل الأهواء فإن أهل السنة والجماعة يجمعون على أن أهل الأهواء المؤدية إلى الكفر لا تصح منهم طاعة لله تعالى مما يفعله من صلاة وصوم وزكاة وحج لأن الله تعالى أمر عباده بإيقاع هذه العبادة على شرط باعتقاد صحيح بالعدل والتوحيد وبشرط أن يرى بها التقرب إلى الله تعالى مع اعتقاد صفة الإله على ما هو عليه ولا يجوز أن يقصد بالطاعة من لا يعرفه والمعتزلة وسائر أهل البدع غير عارفين بالله تعالى لا اعتقادهم فيه خلاف ما هو عليه في عدله وحكمته وليس شيء من الطاعة يصح وقوعه طاعة لله عز وجل من غير قصد منه إلى التقرب به إلى طاعة واحدة وهي النظر والاستدلال الواقع من المكاف عند توجه التكليف عليه فإنه قبل نظره واستدلاله لا يكون عارفاً بالله تعالى فلا يصح منه التقرب إلى الله عز وجل لأنه أمر بها وما بعدها من العبادات فلا يكون طاعة لله عز وجل إلا من عرفه سبحانه وقصد بفعله التقرب إليه وأهل البدع خارجون عن معرفة الله وطاعته فخرجوا من أجل ذلك عن الإيمان وعن غمار أهل الإسلام والجدته على العصمة من البدعة وقال أيضاً في الكتاب المذكور أعلم أن أصحابنا وإن أجمعوا على تكفير المعتزلة والغلاة والخوارج والنجارية والجهمية والمشبهة فقد أجازوا لعامة المسلمين معاملتهم في عقود البياعات والاجارات والرهون وسائر المعامضات دون الانكحة ومواريتهم والصلاة وأكل ذبائحهم فلا يحل شيء من ذلك إلا الموارثة فنهى خلاف بين أصحابنا فمنهم من قال ما لهم لا قربائهم من المسلمين لأن قطع الميراث بين المسلم والكافر إنما هو في الكافر الذي لا يعد في الأمة ولأن خلاف القدوري والجهمي والنجاري والمجسم لأهل السنة والجماعة أعظم من خلاف النصارى لليهود والمجوس وقد أجمع الشافعي وأبو حنيفة على وقوع التوارث مع أهل الذمة مع اختلاف أديانهم وكذلك التوارث بين المسلمين والكافرين من أهل الأهواء دون الكافر الخارج عن الأمة بجمعه بالله عز وجل أو رسوله أو بكتابه ومنهم من قال إن حكم أهل الأهواء حكم المرتدين لا يرتون ولا يورثون وحسبى عن محمد بن الحنفية وجماعة من التابعين أنهم قالوا بنور يث المسلم من أهل الأهواء ولا عكس وكذلك قالوا في المسلم الكافر وإلى هذا ذهب إسحق ابن راهويه ورواه هو بإسناد عن معاذ بن جبل وروى غيره مثل ذلك عن مسروق وسعيد بن المسيب وأنهم قالوا لا سلام يزيد ولا ينقص وقال قوم من التابعين لا يرث من أهل الأهواء ولا يرث بعضهم من بعض وكل أهل مذهب يكفر أهل مذهب آخر فلا توارث بينهما وكذلك كل صنف من أهل الكفر يكفر صنفاً آخر منهم فهما ملتان لا توارث بينهما وبه قال الزهري وربيعة والنخعي والحسن بن جنى وأحمد ابن حنبل وقال قوم أموال أهل الأهواء لأهل بدعتهم فلا يرث وكذلك قالوا في مال المرتد إذا مات أنه لأهل الدين الذين ارتد إليهم دون المسلمين وبه قال قتادة وبعض أهل الظاهر واختلف أهل

الحق في الطفل اذا ولد بين ابوين من أهل القدر أو التشبيه أو نحوهما من أهل البدع فبات أحد الابوين ففهم من قال حكمه في الميراث حكم المسلم منهما في الميراث وفي سائر الاحكام والى هذا ذهب شريح والحسن والنخعي وعمر بن عبد العزيز والشافعي وأبو حنيفة وقال مالك الاعتبار في هذا الباب بموت الاب دون الام وكذلك حكم الطفل بين الكافرين اذا أسلم أحدهما كان الاعتبار فيه بالاب وكان الطفل في دينه وفي سائر أحكامه لان النسب معتبر به دون الام وقال آخرون باعتبار حكم الطفل باسلام الام وتوابعها عن البدعة دون الاب فيكون حكمه تابعاً لحكمها كما يعتبر حكمه بحكمها في الزنا والحرية وبأنه التوفيق (فان قلت فقد مال الاختيار) والترجيح بما ذكرنا (الى أن الايمان حاصل) بذاته (دون العمل) حيث جعلت مفهومه التصديق بالقلب أو به وباللسان (وقد اشتهر عن السلف) الصالحين (قولهم) أي صرح عنهم انهم قالوا (الايمان عقد وقول وعمل فامعناه) بينوا لنا اما تحقيق معتقد السلف في الايمان فقد ذكر عبد القاهر البغدادى أن الذين قالوا ان الايمان بالقلب واللسان وسائر الاركان فهم خمس فرق احداها أصحاب الحديث والثانية الزيدية والثالثة الامامية والرابعة المعتزلة والخامسة الخوارج فلما أصحاب الحديث قد اختلفت عباراتهم في حقيقة الايمان وحده ثم سرد عباراتهم وأقوالهم الى أن قال ومنهم من قسم الايمان على أنواع فاعلى الايمان معرفة بالقلب وقرار باللسان وعمل بالاركان يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان هذا قول عامة أصحاب الحديث وفقهاءهم مثل مالك والشافعي والاوزاعي وأهل المدينة وأهل الظاهر وأجد واسحق وسائر أئمة الحديث وبه قال من متكلميهم الحرث بن أسد المحاسبي وأبو العباس القلانسي وأبو علي الثقفى وأبو الحسن الكبير الطبري اه قلت والى هذا ميل صاحب القوت وعباراته دالة عليه وقال وقد روى ذلك مفصلاً في حديث علي رضي الله عنه الايمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان ثم قال فدخل أعمال الجوارح في عقود الايمان وقد ظهر من السياقين نسبة هذا القول الى السلف وصح قول المصنف واشتهر عن السلف وأشار الى الجواب بقوله (قلنا لا يبعد ان يعد العمل من الايمان لانه مكمل له ومتمم) التكميل يستعمل في الذوات والصفات وكل الشئ تمت أجزاؤه وكله وأكملته والتتميم تكميل الاجزاء (كما يقال الرأس واليدان من الانسان) أي من جملة أجزاء الانسان (ومعلوم) بالبداهة (انه يخرج عن كونه انساناً بعدم الرأس) لانه اذا ذهب الرأس ذهب الانسان (ولا يخرج عنه) أي عن كونه انساناً (بكونه مقطوع اليد) أو اليدين أو من أصل خلقته (ولذلك يقال التسبيحات) التي يؤتى بها في الركوع والسجود (والتكبيرات) التي يؤتى بها عند الافتتاح وعند كل رفع وخفض (من الصلاة) أي من نفسها (وان كانت) الصلاة (لا تبطل بفقدها) اتفاقاً (فالتصديق بالقلب) نسبته (من الايمان كالقلب من وجود الانسان) أشار بذلك الى أنه جزء من مفهومه (اذ ينعدم) الايمان (بعد مه) كما ينعدم الانسان بعدم القلب (وبقية الطاعات) الحاصلة (كلاطراف) من الانسان حيث لا ينعدم الانسان بعدمها (وبعضها) أي الطاعات (اعلى من بعض) كما ان بعض الاطراف من الانسان أشرف من بعض ومثل التصديق والعمل أيضاً كمثل فسطاط قائم بالارض ظاهره متجاف وله اطناب وله عمود في باطنه فالفسطاط مثل الايمان له أركان من أعمال العلانية فأعمال الجوارح هي الاطناب التي تملك أرجاء الفسطاط والعمود الذي في باطن الفسطاط مثله كالتصديق لاقوام الفسطاط الابه فقد احتاج الفسطاط اليهما جميعاً اذا استعانة له ولا قوة الا بهما جميعاً (وقد قال صلى الله عليه وسلم لا ينزى الزانى حين يزنى وهو مؤمن) قال العراقي متفق عليه من حديث أبي هريرة قلت وفيه زيادة عندهما وهي ولا ينسب بالخرجين يشرهما وهو مؤمن ولا ينسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينهتبه نهبه ذات شرف يرفع الناس اليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن وهكذا رواه أحمد والترمذي وابن

فان قلت فقد مال الاختيار الى أن الايمان حاصل دون العمل وقد اشتهر عن السلف قولهم الايمان عقد وقول وعمل فامعناه قلنا لا يبعد أن يعد العمل من الايمان لانه مكمل له ومتمم كما يقال الرأس واليدان من الانسان ومعلوم أنه يخرج عن كونه انساناً بعدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك يقال التسبيحات والتكبيرات من الصلاة وان كانت لا تبطل بفقدها فالتصديق بالقلب من الايمان كالرأس من وجود الانسان اذ ينعدم بعدمه وبقيّة الطاعات كالأطراف بعضها أعلى من بعض وقد قال صلى الله عليه وسلم لا ينزى الزانى حين يزنى وهو مؤمن

ماجه وزاد عبد الرزاق وأجد ومسلم في روايتهم ولا يغفل أحدكم حين يغفل وهو مؤمن فإياكم وإياكم  
وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن جريد والطبراني في الكبير والحكيم الترمذي والبيهقي عن عبد الله بن أبي  
داود والطبراني أيضا في الكبير عن عبد الله بن مغفل وفي الاوسط عن علي وقال ابن عدي في الكامل  
رواه علي بن عاصم بن علي الواسطي عن شعبة عن قتادة عن كثير بن كثير عن ابن عباس عن أبي هريرة  
وعلي ليس بشئ وهذا لأعلم أحدا برويه عن شعبة بهذا الاسناد غير علي بن عاصم وأورده في ترجمة  
بقية بن الوليد عن شعبة وورقاء بن عمر عن أبي الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة قال الاعرج سمعت  
من أبي سلمة بن عبد الرحمن أن أبا هريرة كان يقول مع ذلك ولا ينتهب نهبة الحديث وهذا من حديث  
شعبة عن أبي الزناد لم يروه عن شعبة غير بقية وذلك لأنه لا يحفظ لشعبة عن أبي الزناد شيء ويقال إن في  
أصل بقية هذا الحديث نا شعبة عن أبي الزناد فقبيل كان في كتابه نا بعد عن أبي الزناد فصحفوا  
عنه فقالوا شعبة عن أبي الزناد اه وأخرجه أبو نعيم في الحلية عن أبي هريرة وزاد بعد قوله وهو مؤمن  
ينزع منه الايمان ولا يعود اليه حتى يتوب فإذا تاب عاد اليه وأخرجه البزار والطبراني في الكبير والخطيب  
في التاريخ من طريق عكرمة عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر وعندهم بعد قوله وهو مؤمن فإذا تاب تاب  
الله عليه وعند الطبراني في الاوسط عن أبي سعيد بلغظ فإذا تاب رجع اليه وأخرجه عبد الرزاق ومسلم  
وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة وبعد قوله وهو مؤمن والتوبة معروضة بعد وأخرجه عبد بن جريد  
والحكيم الترمذي وسهويه وابن الضريس عن أبي سعيد والحكيم الترمذي عن عائشة وذكريان عدي  
في الكامل في ترجمة اسمعيل بن يحيى بن عبيد الله التميمي عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم عن علقمة قال  
خطبنا على بالكوفة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وأورد في ترجمة يحيى بن هاشم نا أظنه  
شعبة عن الحكم عن ابراهيم بهذا الاسناد وأورده في ترجمة الحكم بن ظهير عن عاصم عن زر عن عبد الله  
ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله (والصحابه ما اعتقدوا) رضى الله عنهم (مذاهب المعتزلة)  
بل ولاذهب فهمهم (في الخروج عن الايمان بالزنا) وشرب الخمر والسرقة والانتهاك والفعل وان وجد في  
بعض رواياته لفظ الخروج والنزع فهو على المبالغة والتشديد (ولكن معناه غير مؤمن حقا) وصدقوا غير  
مؤمن (إيماننا) بشروطه (كاملا) بالورع والخافة وهذا (كما يقال للعاجز المقطوع الاطراف)  
كاليدن والرجلين والانف والاذن (هذا ليس بانسان) وهو صحيح (أى ليس له الكمال الذى وراء حقيقة  
الانسانية) وأورد صاحب القوت هذا الحديث وقال معناه كمال الايمان ومؤمن حقا لان حقيقة الايمان  
كمال الخوف والورع اذا لامة بجمعة ان أهل الكبائر ليسوا بكافرين واذا فسق بالزنا وشرب الخمر خرج من  
حقيقة الايمان وهو الخوف والورع ولم يخرج من اسمه وهو التصديق والترام الشريعة وفيه معنى  
لطيف كأنه يرتفع عنه ايمان الحياء لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحياء من الايمان والمستحى  
لا يكشف عورته على حرام ويبقى ايمان الاسلام والتوحيد وإيجاب الاحكام \* (تنبيه) \* قال الفخر  
الرازي الاعمال خارجة عن مسمى الايمان والقائلون بانهم اذا خلة تحت اسم الايمان اختافوا فقال الشافعي  
رحمه الله النسق لا يخرج عن الايمان وهذا في غاية الصعوبة لأنه اذا كان اسما للمجموع الامور فعند فوات  
بعضها يفوت ذلك المجموع اذا المجموع ينتفى بانتفاء جزئه فوجب أن ينتفى الايمان وأما المعتزلة والخوارج  
فأصلهم مطرد لنا ان الاعمال عطف على الايمان في غير موضع من كتاب الله عز وجل والمعطوف غير  
المعطوف عليه ولأنه شرط لصحة الاعمال كفى قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط  
غير المشروط وقال الله تعالى وأصلحو ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين ولو لم يكن الايمان  
معرفة عندهم لكان ذلك شرطا غير مفيد وقد خاطب بانهم الايمان ثم أوجب الاعمال فقال يا أيها الذين  
آمنوا كتب عليكم الصيام وهذا دليل التغاير وقصر اسم الايمان على التصديق ولهذا فزع أعداء الله تعالى

والصحابه رضى الله عنهم  
ما اعتقدوا مذهب المعتزلة  
في الخروج عن الايمان  
بالزنا ولكن معناه غير  
مؤمن حقا إيماننا كاملا  
كما يقال للعاجز المقطوع  
الاطراف هذا ليس بانسان  
أى ليس له الكمال الذى  
هو وراء حقيقة الانسانية



عند معاينة العذاب والبأس الى التصديق دون غيره من الاعمال نحو قول فرعون لما أدركه الغرق آمنت  
 انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل وقول قوم يونس عليه السلام آمنت بالله وحده وكفرنا بما كُتبه  
 مشركين وتشبههم بقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أى صلاتكم عند بيت المقدس لا يتم لان المراد  
 بهذا الايمان التصديق أيضا غير ان المراد به تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجه الى بيت المقدس  
 ويحتمل أن يراد به نفس الصلاة الا أنها سميت ايمانا مجازا اما لانها لا تصعب بدون الايمان فكان الايمان  
 شرط جوازها وسبب قبولها اولد لالتها على الايمان على ان الاسم محمول على المجاز بالاجماع فانهم ما جعلوا  
 الايمان اسما لكل فرد من أفراد العبادات حتى لا يكون الخارج عن الصلاة خارجا عن الايمان ولا مفسد  
 الصلاة مفسدا للايمان وكذا هذ في الصوم والحج ثم اطلاق اسم الجلالة على كل فرد من أفراد الجلالة مجازا  
 واذا كان الاسم مجازا كان حمله على ما ذكرنا أحق لمنا فيه من مراعاة معنى اللغة والله أعلم \* (مسئلة) \*  
 ثمانية من المسائل الثلاث في بيان زيادة الايمان ونقصانه واختلاف الاقوال فيه (فان قلت فقد اتفق  
 السلف) رحمه الله تعالى (على ان الايمان يزيد وينقص) وفسروه بانه (يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية  
 فان كان التصديق هو الايمان) والايمان هو التصديق ولا يتزايد في نفسه (فلا يتصور فيه زيادة ولا  
 نقصان) أى لا يزيد بانضمام الطاعات اليه ولا ينقص بارتكاب المعاصي اذ التصديق في الجاهل على  
 ما قبلهما وهذا يخالف لما ذهب اليه السلف فكيف التطبيق بين القولين ثم ان المراد بالسلف هنا القائلين  
 بزيادته ونقصه جماعة من الصحابة عمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود ومعاذ وأبو الدرداء وابن عباس  
 وابن عمر وعمار وأبو هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين كعبد الاحبار وعروة  
 وطاوس وعمر بن عبد العزيز ومن الأئمة الشافعي وأحمد واسحق كل رواه اللالكائي في كتاب السنة واليه  
 ذهب البخاري فقال في أول كتاب الايمان وهو قول وعمل يزيد وينقص بل روى عنه بسند صحيح انه قال  
 لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالامصار فسأيت أحدا يختلف فيه وبه قال عامة الاشاعرة ومن  
 المتكلمين أهل النظر والفقهاء والصوفية وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الايمان ولا ينقص واختاره أبو  
 منصور الماتريدي ومن الاشاعرة امام الحرمين وجمع كثير وتوقف مالك عن القول بنقصانه هذا هو  
 المشهور من مذهبه على انه اختلف قوله كافي رواية الغيبة على الاحتمالات الثلاث ورأيت في الاسماء  
 والصفات لابي منصور البغدادي نقل عن الاشعري في مقالاته عن أبي حنيفة مانصه وقال ان الايمان  
 لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه وحكي غسان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه انه  
 يزيد ولا ينقص اه نص مقالات الاشعري وهذا الذي حكاه غسان وجماعة عنه هو بعينه قول مالك  
 ولكن لم يشتهر في المذهب وقد شرع المصنف في تحقيق هذه المسئلة حيث قال (فأقول السلف)  
 الصالحون (هم الشهود العدول) لاختبار وردت في ذلك منها خبر القرون ثلثي الذين يولونهم وقد أثبت  
 عليهم الله سبحانه في مواضع من كتابه العزيز منها قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه ومنها ما تبعوههم باحسان  
 (وما لاحد) ممن بعدهم (عن قولهم) الذي قالوه ورأبهم الذي رأوه (عدول) أصلا وبين العدول  
 والعدول جناس تام (فساذكروه) وذهبوا اليه (حق) ثابت لا تنكزه (وانما الشأن في فهمه) أى  
 فهم ما قالوه وحمله على أحسن محامله ولذا قال الفخر الرازي الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم  
 الايمان وعدمه فعلى الأول ان كان على وجه الركنية كما نقل عن الخوارج وعلى وجه التكميل كما  
 نقل عن المحدثين يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وعلى الثاني لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان وهذا  
 لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي وسيأتي البحث فيه (وفيه دليل على ان العمل) بالجوارح (ليس من  
 أجزاء الايمان) التي تتركب منها ماهيته (و) لامن (اركان) وجوده بحيث لا يوجد ولا يتحقق  
 الا به كما هو شأن الركنية (بل هو مزيد عليه ويزيده) اذا وجد معه وينقص اذا انعدم (والزائد

\*) (مسئلة) \* فان قلت  
 فقد اتفق السلف على ان  
 الايمان يزيد وينقص  
 يزيد بالطاعات وينقص  
 بالمعصية فاذا كان التصديق  
 هو الايمان فلا يتصور فيه  
 زيادة ولا نقصان فاقول  
 السلف هم الشهود العدول  
 وما لاحد عن قولهم عدول  
 فساد كروه حسبي وانما  
 الشأن في فهمه وفيه دليل  
 على ان العمل ليس من  
 أجزاء الايمان وأركان  
 وجوده بل هو مزيد عليه  
 يزيده والزائد

موجود والنقص موجود والشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الإنسان يزيد برأسه بل (٢٥٧) يقال يزيد بلحيته وسنمه ولا يجوز أن

يقال الصلاة تزيد بالركوع  
والسجود بل تزيد بالكاتب  
والسنن فهذا تصريح بان  
الاعتناء به وجود ثم بعد  
الوجود يختلف حاله  
بالزيادة والنقصان فان  
قلت فالاشكال قائم في ان  
التصديق كيف يزيد  
وينقص وهو خصلة  
واحدة فاقول اذا تر كذا  
المداهنة ولم نكثر بتشغيب  
من تشغيب وكشفنا الغطاء  
ارتفع الاشكال فنقول  
الاعتناء اسم مشترك يطلق  
من ثلاثة أوجه (الاول)  
أنه يطلق للتصديق بالقلب  
على سبيل الاعتقاد والتقليد  
من غير كشف وانسراح  
صدر وهو ايمان العوام  
بل ايمان الخلق كلهم الا  
الخواص وهذا الاعتقاد  
عقده على القلب تارة  
تشتد وتقوى وتارة تضعف  
وتسترخي كالعقده على  
الخيوط مثلاً ولا تستبعد هذا  
واعتبره باليهودي وصلابته  
في عقيدته التي لا يمكن  
تروعه عنها تخويف  
وتحذير ولا تخييل وعظ  
ولا تحقيق وبرهان وكذلك  
النصراني والمبتدعة وفيهم  
من يمكن تشكيكه بأدنى  
كلام ويمكن استنزاه عن  
اعتقاده بأدنى استمالة أو  
تخويف مع انه غير شاك في  
عقده كالاول ولكنهما  
متفاوتان في شدة التصميم  
وهذا موجود في الاعتقاد  
الحق أيضاً والعمل يؤثر في

موجود والنقص موجود وهو العمل (و) لا يخفى (ان الشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الإنسان  
يزيد برأسه) لانه جزؤه الذي تتم به انسانيته (بل يقال يزيد بلحيته) بكسر اللام الشعر النازل على الذقن  
والجمع لحي مثل سدره وسدر (وسنمه) وهو السكينة والوقار (ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد  
بالركوع والسجود) فانهما من صلب الصلاة كما يعرف من حددها الشرعي ذات ركوع وسجود (بل تزيد  
بالادب والسنن) الواردة في السنة وقال المصنف في المنقذ من الضلال وكان في الادوية أصولاً هي  
أركانها وزوائد هي متماتها الشكل واحد منها خصوص تأثير في أعمالها كذللك السنن والنوافل  
لتكميلات آثار أركان العبادات (فهذا تصريح بان الاعتناء به وجود) في حد ذاته (ثم بعد الوجود  
يختلف حاله بالزيادة والنقصان) ويتفهم منه ان الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات  
والخفية لا يعنون ذلك والى هذا أشار المصنف فقال (فان قلت فالاشكال) باق لم يندفع و (قائم في ان  
التصديق) الذي هو مفهوم الايمان (كيف يزيد وينقص) ويتبع بعض ويتجزأ (وهو خصلة واحدة)  
والخصلة بالضم الحالة والخصلة يشير الى أنه بسيط وبساطته تقتضي عدم قبوله الزيادة والنقص (فأقول  
اذا تر كذا المداهنة) أى المسألة والمصالحة (ولم نكثر) أى لم نبال (بتشغيب من تشغيب) أصل  
الشغيب تهيج الشر يقال شغب القوم وعليهم وبهم شغباً من باب نفع (وكشفنا الغطاء) أى الستر عن  
وجه المراد (ارتفع الاشكال) القائم في المسألة (فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه) الوجه  
(الاول انه يطلق للتصديق) الجازم (بالقلب) وهو مفهوم لغوى كما تقدم (على سبيل الاعتقاد) أى بعقد  
القلب عليه وهو معنى الجازم (و) على سبيل (التقليد) للغير عن يعتد صلاحه (من غير) حصول  
(كشف) له فيسر من أسراه بل (و) من غير (انسراح صدر) ما يليق اليه من الامور المتعلقة به  
(وهو ايمان العوام) جمع عامة وهم ضد الخواص ولما كان ربما يفتان من ذكر العوام ان المراد بهم  
السوقة خاصة فاضرب على ذلك وقال (بل الخلق كلهم) فدخل فيهم المستعملون بالعلوم الظاهرة فمن لم  
يكشف لهم من أسرار الحق شيء فهم كذلك بمنزلة العوام وايمانهم كما يمانهم بل ربما ان بعض السوقه اذا  
ألقى اليه شيء من خواص الايمان يتلقاه بالاقبال عليه وهؤلاء معزلة عنه لما شأ في طباعهم من تحصيل  
علومهم العجب والحسد والكبر وسائر المذام فلا يستقر في قلبه ما يلقى اليه حسب ألفه من طبعه من مناقضة  
ومنع وردوا بطال كما تقدمت اليه الاشارة في أول الكتاب (الاخاوص) من الناس المستثنون من  
هؤلاء وهم الذين أفاض الله على قلوبهم بأنوار المعارف وحلاهم بحلية الوقار والسكينة وأفعم عليهم بأنواع  
اللطائف وهذا السياق من المصنف يؤيد القائمين بحجة ايمان المقلد لوجود أصل التصديق عنده وقد  
تقدم الكلام على هذه المسألة قريباً (وهذا الاعتقاد عقدة) أى بمنزلة عقدة (على القلب تارة تشتد  
وتقوى وتارة تضعف وتسترخي) ثم ضرب له مثلاً في الشاهد فقال (كالعقده على الخيوط مثلاً) فانه  
مشاهد فيه ذلك (ولا تستبعد) أيها السامع (هذا) الذي ذكرته لك (واعتبر باليهودي وصلابته) أى  
شدته (في عقيدته) السخيفة (التي لا يمكن نزعها) واخراجها (منه بتخويف) وتهديد (وتحذير) من  
النكال به (ولا تخييل) وتصور للعقائد الحقة له (و) لا يجوز (وعظ) ونصيحة باللين والاستمالة (ولا  
بفحقيق وبرهان) على تلك المسائل التي تلقى عليه (وكذلك) حال (النصراني والمبتدعة) من المعترلة  
والخوارج والرافضة وهذا مشاهد لمن حادثهم في العقائد الدينية (وفيهم من يمكن تشكيكه) أى ادخال  
الشك عليه (بأدنى كلام) وأقرب ايهام (ويمكن استنزاه عن) عصم (اعتقاده بأدنى استمالة) وتخيل  
(أو) أدنى (تخويف) وتهديد (مع انه غير شاك في عقده) أى فيما عقده بقلبه (كالاول) أى  
كالمتصلب في عقيدته (ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم وزيادته) والتصميم في الامر المفضى فيه (كما  
يؤثر سبق الماء في نماء الاشجار ولذلك قال) الله (تعالى) في سورة براءة فأما الذين آمنوا (فزادتهم ايماناً)

(٣٣ - (تحاف السادة المتقين) - ثانياً) نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سبق الماء في نماء الاشجار ولذلك قال تعالى فزادتهم ايماناً

(٢٥٨) إيمانهم وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى في بعض الاخبار والايمان يزيد وينقص

وقال تعالى ليزدادوا إيماناً مع

أى السورة بزيادة العلم الحاصل من تدبرها وبانضمام الايمان بها وبما فهم الى ايمانهم (وقال تعالى) في سورة الفتح (ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم) وفي المدثر ويزداد الذين آمنوا إيماناً وفي آل عمران فآخسهم فزادهم إيماناً وفي الأحزاب وما زادهم الايماناً وتسلماً (وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى) عنه (في بعض الاخبار الايمان يزيد وينقص) قال العراقي أخرجه ابن عدى في الكامل وأبو الشيخ في كتاب الثواب من حديث أبي هريرة وقال ابن عدى باطل فيه محمد بن أحمد بن حرب المحمى يتعمد الكذب وهو عند ابن ماجه موقوف على أبي هريرة وابن عباس وأبي الدرداء اه قلت ونص القوت وروينا في حديث وثالة بن الاسقع الايمان يزيد وينقص وروى ذلك عن جماعة من الصحابة لا تحصى كثرتهم اه وأخرجه ابن عدى في الكامل في ترجمة معروف بن عبد الله الخياط الدمشقي قال حدثنا وثالة بلفظ الايمان قول وعمل يزيد وينقص ولا يكون قولاً بلا عمل ثم قال هو منكبر والجل فيه على معروف اه وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي في الحلية وهو عند الحاكم باللفظ ابن عدى الذى سقناه فالذى تحصل لنا من هذا انه رواه أربعة من الصحابة وطاهر سياق القوت يقتضى انه موقوف على وثالة رضى الله عنهم وروى أبو اسحق الثعالبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى ابن فروخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار (وذلك بتأثير الطاعات في القلب) ونقصه بعدم تأثيرها فيه بل بتأثير اصادها وهي المعاصي (وهذا) المقام (لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه) أى تأمل فيها بالمراقبة (في أوقات المواقفة) أى الملازمة (على) أنواع (العبادة) من صلاة وصوم وتلاوة وغيرها (و) ذلك حصوله (في التجرد) أى الانفراد (لها) أى للعبادة (بمحض القلب) وانسراح الصدر (مع أوقات الفتور) أى الكسل والبطالة (وأدرك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاوقات) فتتضح له حقائق الاحوال وتغل عنه عقد الاشكال (حتى يزيد عقده) القلبي (استعصاء) استفعال من العصيان (على من يريد حله) وتردعه (بالتشكيك) أى بادخال الشك عليه (بل من يعتقد في اليتيم) وهو فاقد الاب (معنى الرحمة) أى رقة القلب (اذ عمل بموجب اعتقاده) بفتح الجيم (فمسمع رأسه) من ورائه الى قدام كما ورد به حديث (وتلطف به أدرك من باطنه) وأحسن (تأكيده الرحمة) وجد في نفسه (تضاعفها بسبب) ذلك (العمل) وكذلك معتقد اذ عمل بموجب (عجلاً) تأملاً (مقبلاً) على غيره (أوساجد الغيرة) أى خاضعاً على هيئة الساجد (أحسن) أى أدرك في الحين (من قلبه بالتواضع عند اقdamه على الخدمة وهكذا) حال (جميع صفات القلب) الحميدة والذميمة (تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها فيؤكدها ويزيدها) وينها كاتنو الشجرة يسقى المياه (وسبأ في هذا) البحث (في ربيع النجيات والمهلكات) لشدة تعلقها بها (عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر و) وجه تعلق (الأعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق عالم (الملك) بضم الميم (بالمسكوت) وأعنى بالملك عالم الشهادة) من المحسوسات الطبيعية (المدرك بالحواس وبالمسكوت عالم الغيب) المختص (المدرك بنور البصيرة والقلب) وما ينبعث منه (من عالم المسكوت) لانه مما يدرك بنور البصيرة (والاعضاء وأعمالها) الصادرة عنها (من عالم الملك) لانه مما يدرك بالحواس (ولطف الارتباط ورقته بين العالمين) الملك والمسكوت (انتهى) الحال (الى حد بعض الناس) من الذين يدعون المعرفة (اتحاداً أحدهما بالآخر و) لآخر (أنه) لأصل لعالم المسكوت وقالوا (لأعالم الاعمال الشهادة) وهو هذه الاجسام المحسوسة (ولم يتعدوا عن طور جهلهم لعدم نور البصيرة) (ومن أدرك الامرين) ووفى ذلك (أدرك تعددهما) وانه كل منهما عالم مستقلى بذاته (ثم) أدرك (ارتباطهما) مع

وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه في اوقات المواقفة على العبادة والتجرد لها بمحض القلب مع أوقات الفتور وادراك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك بل من يعتقد في اليتيم معنى الرحمة اذ عمل بموجب اعتقاده فمسمع رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تأكيده الرحمة وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع اذ عمل بموجب علام مقبلاً أوساجد الغيرة أحسن من قلبه بالتواضع عند اقdamه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها فيؤكدها ويزيدها وسبأ في هذا ربيع النجيات والمهلكات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق الملك بالمسكوت وأعنى بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس وبالمسكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم المسكوت والاعضاء

وأعمالها من عالم الملك ولطف الارتباط ودفقة بين العالمين انتهى الى حد طن بعض الناس اتحاداً أحدهما بالآخر وظن آخرون انه لأعالم الاعمال الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما

البعض (عبر عنه) بلسان المقال (وقال

رق الزجاج وورقت الخمر \* وتشابها وتشا كل الامر

فكانما خمر ولا قدح \* وكانما قدح ولا خمر

عبر عنه فقال ورق الزجاج وورقت  
الخمر وتشابها فتشا كل الامر  
فكانما خمر ولا قدح  
وكانما قدح ولا خمر  
ولنرجع الى المقصود فان  
هذا العالم خارج عن علم  
المعاملة ولكن بين العالمين  
أيضا اتصال وارتباط فلذلك  
ترى علوم المكاشفة تتسلسل  
كل ساعة على علوم المعاملة  
الى ان تنكشف عنها  
بالتكليف فهذا وجه  
زيادة الايمان بالطاعة  
بموجب هذا الاطلاق  
ولهذا قال على كرم الله  
وجهه ان الايمان ليدور  
لمعة بيضاء فاذا عمل العبد  
الصالحات نمت فزادت حتى  
يبيض القلب كله وان  
النفاق ليدور نكته سوداء  
فاذا انتهت الحمرات نمت  
وزادت حتى يسود القلب  
كله فيطبع عليه فذلك  
هو الختم وتلا قوله تعالى  
كلابل وان على قلوبهم  
الاية \* (الاطلاق الثاني) \*  
أن يراد به التصديق  
والعمل جميعا

وقال المصنف في القسم الرابع من أواخر كتابه المقصد الاسنى وهو خاتمة الكتاب استطرد فيها ذكر بعض  
كلمات الصوفية وما يرد عليها ويحجب عنها فقال ومنها الاتحاد ثم ذكر كلاما طويلا في آخره وهذه منزلة  
قدم فان من ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما يميزه أحدهما عن الآخر فينظر الى كمال ذاته وقد  
ترين بما تلاحظ فيه من حلية الحق فينظر انه هو فيقول أنا الحق وهو غلط غلط النصارى حيث رأوا ذلك  
في ذات عيسى عليه السلام فقالوا هو الاله بل غلط من ينظر في مسألة انطبعت فيها صورة متلوثة فيظن ان  
تلك الصورة صورة المرأة وان ذلك اللون لون المرأة وهيئات بل المرأة في ذاتها لالون لها وشأنها قبول  
صور الالوان على وجهه يتخيل الى الناظرين الى ظاهرها الامور ان ذلك هو صورة المرأة حقا حتى ان  
الصبي اذا رأى انسانا في المرأة ظن ان الانسان في المرأة فكذلك القلب خال عن الصور في نفسه وعن  
الهيات وانما هياته قبول لمعاني الهيات والصور والحقائق فيالجعل يكون كالتحديبه لانه تحقيقا ومن  
لا يعرف الزجاج والخمر اذا رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تمايزهما فتارة لاخمر وتارة يقول لازجاجة كما عبر عنه  
الشاعر حيث قال وساق البيتين المذكورين وقال في مشكاة الانوار مانصه ولا يبعدان بفجأ الانسان  
مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط فيظن ان الصورة التي ترى في المرآة هي صورة المرأة متحدة بها ويرى الخمر  
في الزجاج فيظن ان الخمر لون الزجاج فاذا صار ذلك عنده مألوفا ورسخ فيه قدمه استغرقه فقال وساق البيتين  
المذكورين ثم قال وفرق بين ان يقول الخمر قدح وبين ان يقول كانه القدح وهذه الحالة اذا غلبت سميت  
بالاضافة الى صاحب الحالة فناء بل فناء الفناء اه (ولنرجع الى المقصود فان هذا) الذي ذكرناه  
(اعتراض) أى كلام معترض بين كلامين (خارج عن علم المعاملة) الذي نحن بصدده (ولكن بين العالمين  
أيضا اتصال وارتباط) كما بين العالمين (فلذلك ترى علوم المكاشفة) لسطوعها (تتسلسل) أى تتطلع  
بخفية (كل ساعة الى علوم المعاملة الى ان يكف) أى يحبس (عنها بالتكليف) الشديد (فهذا وجه  
زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق) بفتح الجيم (ولهذا قال على كرم الله وجهه ان الايمان  
ليبدو لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليدور نكته  
سوداء فاذا انتهت الحمرات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك الختم وتلا كلابل وان  
على قلوبهم الاية) هكذا أو رده صاحب القوت في باب الاستئناء في الايمان الاله قال ان الايمان  
يبدو وان النفاق يبدو من غير لام فيها وقال فاذا انتهت المحارم العبد وفيه فذلك هو الختم ثم قرأ كلابل  
بل وان على قلوبهم ما كانوا يكسبون و يروى بوجه آخر قال ان الايمان يبدو ولمعة بيضاء في القلب  
فكلما ازداد الايمان عظما ازداد ذلك البياض فاذا استكمل الايمان ابيض القلب كله وان النفاق  
يبدو ولمعة سوداء فكلما ازداد النفاق عظما ازداد ذلك السواد فاذا استكمل النفاق اسود القلب كله  
وأيم الله لو شققتم عن قلب مؤمن لوجدتموه أبيض ولو شققتم عن قلب منافق لوجدتموه اسود قال السيوطي  
في الجامع الكبير هكذا أخرجه ابن المبارك في الزهد وابن أبي شيبة في المصنف وأبو عبيد في الغريب  
ورسته في الايمان والبيهقي واللالسكافي في السنة والاصمعي في الحجمة قلت ومن طريق أبي عبيد أخرجه  
اللالسكافي في كتاب السنة مختصرا وساق سنده من طريق دعبلج بن أجد حدثنا علي بن عبد العزيز قال قال  
أبو عبيد فذكره وقال الاصمعي مثل النكته أو نحوها وفي كتاب الحلية في ترجمة حذيفة بمعنى ماورد  
عن علي رضي الله عنهما (الاطلاق الثاني ان يراد به) أى الايمان (التصديق) الحازم (والعمل  
جميعا) فالاول مفهوم الايمان والثاني مفهوم الاسلام وهذا التغاير في المفهومين لا يورث انفكاك

أحد هـ ما عن الآخر في الحكم فهما متحدان في اعتبار الصدق وهل إطلاق الإيمان على العمل يكون حقيقة أو مجازاً فمن نظر إلى أن الأعمال تكون من الإيمان جعله مجازاً وأما على القول بأنه مركب من التصديق والعمل فيكون حقيقة (كما قال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون باباً) قال العراقي وذكره بعد هذا فزاد فيه أدناها الماطة الأذى عن الطريق البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة الإيمان بضع وسبعون شعبة زاد مسلم في روايته فافضلها قول لا اله الا الله وأدناها فذكره ورأه بلفظ المصنف الترمذي وصححه اهـ قلت أخرجه البخاري في أول صحيحه عن المسندي عن أبي عامر العقدي عن سليمان ابن بلال عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة رفعه الإيمان بضع وستون شعبة والخيام شعبة من الإيمان ورأه مسلم من طريق سهيل بن أبي صالح عن عبد الله بن دينار بضع وستون أو بضع وسبعون على الشك وعند أبي داود والترمذي والنسائي من طريقه بضع وسبعون من غير شك ورجح البهقي رواية البخاري بعدم شك سليمان وعورض بوقوع الشك عنه عند أبي عوانة ورجح لأنه المتيقن وماعده مشكوك فيه وعند ابن عدي في الكامل من روايته ثابت بن محمد عن الثوري عن أبي الزبير عن جابر بلفظ بضع وستون (وكما قال صلى الله عليه وسلم لا ينزى الزاني وهو مؤمن حين ينزى) تقدم الكلام عليه قريباً والرواية حين ينزى وهو مؤمن (وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الإيمان) أي مفهومه سواء على الركبة أو على وجه التكميل (لم يخف) على المتأمل (زيادته) أي العمل (ونقصانه) وهل يؤثر في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق (الجزم) (وهذا فيه نظر) لأن هذا المفهوم لا يتغير بضم الطاعات والمعاصي اليه (وقد أشرنا إلى أنه يؤثر فيه) وأنه لا مانع من ذلك عقلاً والله أعلم (الأطلاق الثالث) ان يراد به أي بالإيمان (التصديق اليقيني) أي اليقين الذي هو مضمون التصديق وهو أخص من التصديق لكونه (على سبيل الكشف) برفع الساتر وإطلاع ما وراء الحجاب (وانشراح الصدر) واتساعه لما يرد عليه (والمشاهدة بنور البصيرة) وجودا وشهودا (وهذا أبعد الانقسام عن قبول الزيادة) واليه الإشارة في قول علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما زدت يقيناً (ولكن أقول الأمر اليقيني الذي لا شك فيه يختلف طمأنينة النفس اليه) أي سكونها واستقرارها (فليس طمأنينة النفس إلى ان الاثنين) من العدد (أكثر من الواحد كطمأنينتها إلى ان العالم مصنوع حادث وان كان لا شك في واحد منهما فان اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها وقد تعرضنا لهذا) البحث (في فضل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة) وتكلمنا على ما يناسب المقام (فلا حاجة إلى الإعادة) والتكرار وهذا يدل على تفاوت نفس الذات ومنع الحنفية هذا وقالوا هو تفاوت بأمور زائدة عليها وعليه روى قول أبي حنيفة أنه قال أقول إيماناً كإيمان جبريل ولا أقول مثل إيمان جبريل لأن المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا أحد يسوي بين إيمان أحد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء بل يتفاوت بأمور زائدة وقالوا ما يظن من أن القطع يتفاوت قوة انما هو راجع إلى جلالة وظهوره وانكشافه فإذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكائن فيه كالجزم في حكمنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبارانه إذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر وهو الواحد نصف الاثنين خصوصاً مع غيبة النظر عن ترتيب مقدمات حدوث العالم عن الذهن فيخيل أن الجزم بان الواحد نصف الاثنين أقوى وليس كذلك انما هو أجلى عند العقل فهم ومن وافقهم بمنعون ثبوت ماهية المشكك ويقولون ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضاً لها خارجاً عنها لا ماهية له ولا جزءاً ماهية لا متنازع اختلاف الماهية واختلاف جزئها ولو سلموا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدة فقد يكون بالاولوية وبالتقدم والتأخر ولو سلموا ان ما به التفاوت

كما قال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون باباً وكما قال صلى الله عليه وسلم لا ينزى الزاني حين ينزى وهو مؤمن وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الإيمان لم يخف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد أشرنا إلى أنه يؤثر فيه \* (الأطلاق الثالث) \* أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الانقسام عن قبول الزيادة ولكني أقول الأمر اليقيني الذي لا شك فيه يختلف طمأنينة النفس اليه فليس طمأنينة النفس إلى ان الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها إلى ان العالم مصنوع حادث وان كان لا شك في واحد منهما فان اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها وقد تعرضنا لهذا في فصل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة فلا حاجة إلى الإعادة

في اقرار المشكك شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة الى البياض الكائن في العاج مأخوذ من ماهية البياض بالنسبة الى خصوص محل لا يسلمون ان ماهية اليقين منه اعدم دليل بوجبه ولو سلموا ان ماهية اليقين تتفاوت لا يسلمون انه يتفاوت بمقدمات الماهية بل بغيرها من الامور الخارجة عنها العارضة لها وقد اجابوا عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة ان الايمان يتفاوت باسراق نوره في القلب وزيادة ثمراته فان كان زيادة اسراق نوره هو زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف في المعنى بين القائلين والناسين اذ يرجع النزاع الى ان الشدة والقوة التي اتفقوا على ثبوت التفاوت به ازيادة ونقصانها هل هي داخلية في مقدمات حقيقة اليقين أو خارجة عنها فقد حصل الاتفاق من الفريقين على ثبوت التفاوت فيه بأمر معين والخلاف في خصوص تسبته الى تلك الماهية وان كان زيادة اسراقه غير زيادة فالخلاف ثابت من الامور الخارجة عن الماهية التي ثبت بها والى هذا اشار الامام في الارشاد حيث قال في جواب سؤال نبي من الانبياء عليهم السلام يفضل من عده في الايمان باستمرار تصديقه لاستمرار مشاهدته الموجب للتصديق والجلال والكمال بعين البصيرة بخلاف غيره حيث يعرب عنه ويحضر فيثبت للنبي وأكبر المؤمنين أعداداً من الايمان لا يثبت لغيرهم الا بعضها فاستمرار حضور الجزم قد يخال زيادة قوة في ذاته وليس اياه وآياه وليس داخل ذلك (وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق) وكيف لا يكون (وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه (وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار) مكان مثقال ذرة قال العراقي متفق عليه من حديث أبي سعيد (اه) فأي معنى لاختلاف مقدارهما ان كان ما في القلب لا يتفاوت (قد وقع في البخاري مثقال حبة من خردل كما تقدم وفي بعض الروايات وزنبرة وفي أخرى مقدار شعيرة فاختلقت المقادير وهو على التمثيل ليكون عياراً في المعرفة لافي الوزن حقيقة لان الخير أو الايمان ليس يحسم فيحصه الوزن والكيل لكن ما يشكل من المعقول قد يراد الى عيار محسوس ليفهم ويشبهه ليعلم وفيه أقوال اخذ كرها تراجح الصحيح \* (تنبيه) \* وجدت بخط بعض المحصلين مانعه قال الامام البحث لا زيادة الايمان ونقصانه لفظي لانه ان كان المراد بالايمان التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما فالطاعات مكملة للتصديق فكما قام من الدليل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً الى أصل الايمان الذي هو التصديق وكل ما دل على كون الايمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف الى الكامل وهو المقرون بالعمل وقال بعضهم يقبلهما سواء كان عبارة عن التصديق مع الاعمال وهو ظاهر أو بمعنى التصديق وحده لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم وهو قابل للقوة والضعف اه وقال شارح الحاجية الايمان قد يطلق على ما هو الاساس في النجاة وعلى الكامل المتجني بلا خلاف اه وبخط بعض المحصلين قال العلامة الشمس محمد البكري حيث أطلق أصحابنا ان الايمان لا يزيد ولا ينقص فإراهم القدر الذي هو الاصل في النجاة ومن قال يزيد وينقص أراد به الكامل اه قلت وهو حسن ولكن ما أعجبني تسمية القسم الاخير بالكامل فانه يستدعي ان يكون مقابله ناقصاً وهو وان كان صحيحاً في نفس الامر لكن التعبير غير حسن والاولى ان يعبر عنه بالايمان الشرعي كما وقع في عبارات بعض المحققين وكونه يزيد وينقص قوة وضعفاً جبالاً وتفضيلاً وتعدداً بحسب تعدد المؤمنين به هو قول المحققين من الاشاعرة وارتضاء النوروي وعزاه السعد في شرح العقائد لبعض المحققين وقال في المواقف انه الحق ولكن قد سبق جواب الحنفية وانهم لم يرتضوا ذلك وسبق الكلام في القوة والضعف فراجعهم \* استطراد \* ومن أجوبة الحنفية عن الآيات الدالة على الزيادة ونحوها انها محمولة على انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص فكان يزيد زيادة الموقن به وهو لا يتصور في غير عصره صلى الله عليه وسلم وهذا الجواب مروى عن أبي حنيفة وهو بعينه مروى عن ابن عباس ففي الكشف عنه ان أول ما تأمهم به

وقد ظهر في جميع  
الاطلاقات ان ما قالوه من  
زيادة الايمان ونقصانه حق  
وكيف لا وفي الاخبار انه  
يخرج من النار من كان  
في قلبه مثقال ذرة من ايمان  
وفي بعض المواضع في خبر  
آخر مثقال دينار فأي  
معنى لاختلاف مقاديره  
ان كان ما في القلب  
لا يتفاوت

النبى صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة ثم الجهاد ثم الحج فزادوا  
إيماناً على إيمانهم اهـ وبوجد في أكثر نسخ الكشاف تقديم الحج على الجهاد وهو سبق قلم إذا الجهاد  
فرض قبل الحج بخلاف قال ملا على وحاصل كلام الامام ان الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان  
به وهذا مما لا يتصور في غير عصر النبى صلى الله عليه وسلم اهـ و ترشح لذلك قوله تعالى اليوم اكملت لكم  
دينكم الآية فان هذه الآية نزلت بعد نزول أحكام الحلال والحرام والاكمال انما الشئ الذى بعضه  
متبعض من بعض لا يقال لما كان له بعد ولا لما كان به نقص وانما يقال كل لما كان بعضه قبل بعض  
فاذا وجد جميعه قبل كل وتم وهذا هو حقيقة هذه الكلمة ولما كان إيمانهم بتوحيد الله تعالى قد سبق  
وأنزل الله الفرائض شيئاً بعد شئ وكان الاكمال من الدين دل على أن بعضه متعلق ببعض الى يوم أكمله  
فصارت زيادة الايمان من هذا الوجه وبه تعلم اندفاع ما قيل في الرد عليهم بان الاطلاع على تفاصيل  
الفرائض يمكن في غير عصره صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجبالاً فيما علم اجبالاً وتفصيلاً فيما علم  
تفصيلاً ولا يخفى في أن التفصيلي أزيد بل أكمل وحاصل الدفع أن تلك التفاصيل لما كان الايمان بها  
بومتها اجبالاً فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجال الى التفصيل فقط  
بخلاف ما في عصره عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق لسلك ما جاء به النبى من عند  
الله فكما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق به لا محالة وأما قوله ولا يخفى في أن التفصيلي أزيد  
بل أكمل فكونه أزيد ممنوع وأما كونه أكمل فسلم الا انه غير مفيد فتأمل \* تكميل \* وبما استدلل  
به على قبول التصديق اليقيني الزيادة قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن لبطنين قلبي  
ووجه الدلالة أن عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين وروى عن سعيد بن جبير في معناه أى  
يزداد يقيني وعن مجاهد لا زداد إيماناً الى إيمانى فان قيل ان سيدنا ابراهيم عليه السلام من أعلى الخلق  
مرتبة في الايمان فكيف طاب ما يطمن به قلبه قلنا الآية مؤولة والمراد به زيادة الاطمئنان أو انه  
عليه السلام طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهي الذى بداهته سبب وقوع  
الاحساس به وحاصله انه لما قطع بالقدرة على الاحياء اشتاق الى مشاهدة كيفية هذا الامر العجيب  
الذى حزم بشبوته ومثله ابن الهمام بن قطع بوجود دمشق وما فيها من بساتين وأنها فزارعته نفسه  
في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل منها وكذا شأنها في كل مطلوب مع  
العلم بوجود دمشق اذ الفرض القطع بشبوته قال ابن أبي شريف يشير بهذا التأويل الى أن المطلوب  
من ذلك القول هو سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذى اقتصر  
عليه العرب بن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول مئمنه من المشاهدة المحصلة  
للعلم البديهي بعد العلم النظري والله سبحانه أعلم \* (غريبة) \* روى الفقيه أبو الليث السمرقندى في  
تفسيره عند قوله تعالى وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً فقال حدثنا محمد بن  
الفضل حدثنا فارس بن مردويه حدثنا محمد بن الفضل حدثنا يحيى بن عيسى حدثنا أبو مطيع عن  
جواد بن سلمة عن أبي الخرم عن أبي هريرة رضى الله عنه جاء وفد ثقيف الى رسول الله صلى الله عليه  
وسلم فقالوا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص فقال لا الايمان مكمل في القلب زيادته ونقصانه كفر  
فقال شارح الطحاوية سنل شجنا العماد بن كثير عن هذا الحديث فأجاب بان الاسناد من أبي الليث  
الى أبي مطيع مجهولون لا يعرفون فى شئ من كتب التواريخ المشهورة وأما أبو مطيع فهو الحكمي بن  
عبد الله بن مسلمة البلخي ضعفه أحمد ويحيى والفلاس والبخارى وأبو داود والنسائي وأبو حاتم الرازي  
وأبو حاتم البستي والعقيلي وابن عدى والدارقطني وغيرهم وأما أبو خرم الراوى عن أبي هريرة اسمه  
يزيد بن سفيان فقد ضعفه غير واحد وتركه شعبة بن الجراح وقال النسائي متروك وقد اتهمه شعبة



**\* (مسئلة) \***

فان قلت ما وجه قول السلف  
أنا مؤمن ان شاء الله  
والاستثناء شك والشك في  
الايان كفر وقد كانوا  
كلهم يمتنعون عن خرم  
الجواب بالايان ويحترزون  
عنه فقال سفيان الثوري  
رحمه الله من قال أنا مؤمن  
عند الله فهو من الكذابين  
ومن قال أنا مؤمن حقا  
فهو بدعة فكيف يكون  
كاذبا وهو يعلم انه مؤمن  
في نفسه ومن كان مؤمنا  
في نفسه كان مؤمنا عند  
الله كما أن من كان طويلا  
وسخيا في نفسه وعلم ذلك  
كان كذلك عند الله وكذا  
من كان مسرورا أو خزيئا  
أو سميعا أو بصيرا ولو قيل  
للانسان هل أنت حيوان  
لم يحسن أن يقول أنا  
حيوان ان شاء الله ولما  
قال سفيان ذلك قيل له فما  
ذا تقول قال قولوا آمنا  
بأنه وما أنزل الينا وأي  
فرق بين أن يقول آمنا بالله  
وما أنزل الينا وبين أن  
يقول أنا مؤمن وقيل  
للحسن أمؤمن أنت فقال  
ان شاء الله فقيل له لم تستثنى  
بأنه سعيد في الايمان فقال  
أخاف أن أقول نعم فيقول  
الله سبحانه كذبت يا حسن  
فتحق على الكرامة

بالوضع حيث قال لو أعطوه فليسوا لحدتهم سبعين حديثا اهـ (مسئلة) وهي آخر المسائل الثلاث (فان  
قلت ما وجه قول السلف) رحمه الله تعالى (أنا مؤمن ان شاء الله) والمراد بالسلف من الصحابة والتابعين  
ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية وهو قول سفيان  
الثوري وكان صاحبه محمد بن يوسف الفريابي مقيما بعسقلان فشهرك في الشام عنه وأخذ عنه  
عثمان بن مرزوق فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمرافة في الديار المصرية الاستثناء في كل شيء  
وهو بدعة وضلال أعنى ما زادوه وأما الاصل وهو أنا مؤمن ان شاء الله فهو صحيح كذا ذكره التقي  
السبكي في رسالة له مستقلة في هذه المسئلة ورأيت بخط المذكور في آخر تلك الرسالة ما نصه وبمن قال  
بالاستثناء عبد الله بن مسعود واختلف في رجوعه عنه وعمر بن الخطاب في بعض روايته وعائشة قالت  
أنتم المؤمنون ان شاء الله تعالى ومن بعدهم الحسن وابن سيرين وطاوس وابراهيم النخعي وأبو وائل  
ومنصور ومغيرة وابن مقسم والاعمش وليث بن أبي أسلم وعطاء بن السائب وعمارة بن القعقاع والعلاء  
ابن المسيب واسماعيل بن أبي خالد وابن شبرمة وسفيان الثوري وحزرة الزيات وعلقمة واسحق بن  
راهويه وابن عيينة وحاد بن زيد والنضر بن شميل وزيد بن زريع والشافعي وأحمد بن حنبل  
ويحيى بن سعيد القطان وأبو يحيى صاحب الحسن والاسجري وأبو الجحري سعيد بن فيروز والنجاشي  
ويزيد بن أبي زياد ومجل بن خليفة ومعمرو بن جبر بن عبد الحميد وابن المبارك ومالك والاوزاعي وسعيد  
ابن عبد العزيز وابن مهدي وأبو ثور وأبو سعيد بن الاعرابي رحمه الله تعالى هكذا رأيت بخطه الا  
أنى رتبهم كما ترى على ترتيب الطبقات في الغالب وقد وجدت جماعة أخرى من أضراب هؤلاء في كتاب  
السنة للدلائل في الصحابة على بن أبي طالب ومن المخالفين لهم ابن أبي مليكة وسليمان بن بريدة وعطاء  
ابن يسار وعبد الرحمن والد العلاء وبكير الطائي وميسرة وغيرهم (و) لا يخفى ان (الاستثناء) في الايمان  
(شك) لان وضع الاستثناء في اللغة دخوله على المحتمل الذي يقال انه الشك فيتبادر الى الاذهان هذا  
الشك في أصل التصديق الواجب عليه (والشك في الايمان كفر) بالاتفاق (وقد كانوا كلهم يمتنعون  
عن خرم الجواب بالايان ويحترزون عنه فقال سفيان) بن سعيد (الثوري) تقدمت ترجمته (من  
قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين ومن قال أنا مؤمن حقا فهو بدعة) هكذا أورده صاحب  
القوت الا انه قال ومن قال أنا مؤمن فهو مبتدع وبعده زيادة يذكرها المصنف بعد قريبا (فكيف  
يكون كاذبا وهو يعلم انه مؤمن في نفسه ومن كان مؤمنا في نفسه كان مؤمنا عند الله) لا محالة (كما أن  
من كان طويلا في قامته (أو سخيا) جوادا كل ذلك (في نفسه وعلم ذلك) من نفسه) كان كذلك عند  
الله وكذا من كان مسرورا أو خزيئا أو سميعا أو بصيرا) أو موصوفا بأي صفة كانت (ولو قيل للانسان  
هل أنت حيوان لم يحسن) منه (أن يقول) في الجواب (أنا حيوان ان شاء الله) فانه لا معنى للاستثناء  
في هذا (ولما قال سفيان) الثوري (ذلك) أي القول الذي تقدم (قيل له فاذا تقول قال قولوا آمنا  
بأنه وما أنزل الينا) وما أنزل الى ابراهيم الآية هكذا أورده صاحب القوت متصلا بكلامه الذي مضى  
آنفا وأخرج الدلائل في كتاب السنة من طريق جاد بن زيد عن يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين  
اذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق (وأي  
فرق بين أن يقول آمنا وبين أن يقول أنا مؤمن) فان في الظاهر لا فرق بينهما (وقيل للحسن) بن سعيد  
البصري سيد التابعين تقدمت ترجمته (أمؤمن أنت فقال) في جوابه (ان شاء الله فقيل تستثنى بأنا  
سعيد في الايمان) مع جلالة قدرك وسعة علمك (فقال أخاف أن أقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت  
فتحق على الكرامة) أي كلمة العذاب هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال فيقول ربي كذبت  
وأخرج الدلائل في السنة من طريق جاد بن زيد سمعت هشاما يقول كان الحسن ومحمد يقولان مسلم



وحيابان مؤمن اه (وكان) الحسن (يقول ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض ما يكره فقمتي وقال اذهب لا قبلت لك عملا فأنا أعجل في غير معمل) هكذا أورد صاحب القوت متصلا بما سبق والمقت أشد الغضب والمعمل موضع العمل (وقال ابراهيم) بن يزيد النخعي فقيه الكوفة وليس هو بابن أدهم كما ظنه بعض من لاختبره له بمراجعة الأصول (إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لا اله الا الله) محمد رسول الله هكذا أورد صاحب القوت قال وروينا عن الثوري عن الحسن بن عبد الله عن ابراهيم النخعي فذكره (وقال) سفيان (مرة) في الجواب (قل أنا لأشك في الايمان وسؤالك اياي بدعة) هكذا أورد صاحب القوت وزاد بعده فقال وقال بعضهم إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر قلت وهذا القول أخرجه اللالكائي في السنن من طريق أحمد بن حنبل حدثنا عبد الرحمن حدثنا سفيان عن محل قال قال لي ابراهيم إذا قيل لك أمؤمن فقل آمنا بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر أن المراد بالبعض في قول صاحب القوت هو ابراهيم وقد رواه أيضا بهذا الاسناد عن سفيان عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه مثله وقال صاحب القوت وكان جماعة من أهل العلم يرون السؤال عن قولهم أمؤمن أنت بدعة قلت والمراد به أحمد بن حنبل كما صرح به اللالكائي (وفيل لعلمة) بن قيس فقيه الكوفة (أمؤمن أنت فقال أرجوان شاء الله) أخرجه صاحب القوت من طريق منصور عن ابراهيم قال سئل لعلمة فذكره الا انه قال أرجو ذلك ان شاء الله (وقال) سفيان (الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن عند الله تعالى) هكذا أورد صاحب القوت بلفظ وكان الثوري يقول وأخرج من طريق اللالكائي في السنة من طريق أبي سعيد الأشج حدثنا أبو أسامة قال قال لي الثوري وأنا وهو في بيته مالنا ثالث نحن مؤمنون والناس عندنا مؤمنون ولم يكن هذا أفعال من مضى وأخرج من طريق عبد الرزاق قال قال سفيان نحن مؤمنون عند أنفسنا فاما عند الله فمأندري ما حالنا وفي القوت وقال بعض العلماء أنا مؤمن بالايمان غير شاك فيه ولا أدري أنا ممن قال الله تعالى فيهم أولئك هم المؤمنون حقا أم لا وقال منصور بن راذان كان الرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سئل أمؤمن أنت قال أنا مؤمن ان شاء الله وقال أبو وائل قال رجل لابن مسعود لقيت ربك فقالوا نحن المؤمنون حقا فقال ألقوا نحن من أهل الجنة قلت وهذا أخرجه اللالكائي من طريق عن الاعمش عن أبي وائل ومن طريق يحيى بن سعيد عن شعبة عن سلمة بن كهيل عن ابراهيم عن علقمة قال قال رجل عند ابن مسعود اني مؤمن قال قل اني في الجنة ولكن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ومن طريق معاوية عن أبي اسحق قال سألت الاوزاعي قلت أترى أن يشهد الرجل على نفسه انه مؤمن قال ومن يقول هذا قلت كيف يقول قال يقول أرجو ولكنهم المسلمون ولكن ما ندرى ما يصنع الله بهم (فما معنى هذه الاستثناءات) في كلام السلف (فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله) في تصحيحه (أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لافي أصل الايمان) أي للشك في ثبوت التصديق الجازم في القلب بحال الكمال والا لا يمكن الايمان منفيا لان الشك في ثبوته في الحال كفر (ولكن في خاتمته) أي في ابقائه الى الوفاة عليه (وكاله وجهان) منها (لا يستندان الى الشك الوجه الاول لا يستند الى معارضة الشك) وهو (الاحتراز من الجزم) به (خيفة ما فيه من تركية النفس) لاعلى وجه الشك والارتباب في اليقين ولا معنى للشك في التصديق فن قال أنا مؤمن حقا فقد تركت نفسي وعصى ربه عز وجل لانه (قال الله تعالى فلا تركوا أنفسكم) هو أعلم بمن اتقى فقد نهى فيه عن تركية النفس وعرض المزكي نفسه للكذب (وقال) تعالى (ألم ترائي الذين يركون أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب) أشار الى أن المزكي نفسه يعرضها للكذب فأشار بالآية الاولى الى التركية وبالثانية الى ما يعرض من التركية (و) من هنا

وكان يقول ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض ما يكره فقمتي وقال اذهب لا قبلت لك عملا فأنا أعجل في غير معمل وقال ابراهيم بن أدهم إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لا اله الا الله وقال مرة قل أنا لأشك في الايمان وسؤالك اياي بدعة وقيل لعلمة أمؤمن أنت قال أرجوان شاء الله وقال الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن عند الله تعالى فسامعني هذه الاستثناءات فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لافي أصل الايمان ولكن في خاتمته أو كاله ووجهان لا يستندان الى الشك \* الوجه الاول الذي لا يستند الى معارضة الشك الاحتراز من الجزم خيفة ما فيه من تركية النفس قال الله تعالى فلا تركوا أنفسكم وقال ألم ترائي الذين يركون أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب

وقيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء (على نفسه) وهو التزكية  
فقال ثناء المرء على نفسه  
والإيمان من أعلى صفات  
المجد والجزم به تزكية  
مطلقة وصيغة الاستثناء  
كأنها نقل من عرف  
التزكية كما يقال للإنسان  
أنت طبيب أو فقيه أو  
مفسر فقول نعم إن شاء الله  
لا في معرض التشكيك  
ولكن لإخراج نفسه عن  
تزكية نفسه فالصيغة صيغة  
الترديد والتضعيف لنفس  
الخبر ومعناه التضعيف  
للأزم من لوازم الخبر وهو  
التزكية وبهذا التأويل  
لو سئل عن وصف ذم لم  
يحسن الاستثناء \* الوجه  
الثاني التأديب بذكر الله  
تعالى في كل حال وحالة  
الأمور كلها إلى مشيئة الله  
سبحانه فقد أدب الله سبحانه  
نبيه صلى الله عليه وسلم  
فقال تعالى ولا تقولن لشيئ  
إني فاعل ذلك غدا إلا أن  
يشاء الله ثم لم يقتصر على  
ذلك فيما لا يشك فيه بل  
قال تعالى لتدخلن المسجد  
الحرام إن شاء الله آمنين  
محللين رؤسكم ومقصرين  
وكان الله سبحانه عالما بأنهم  
يدخلون لا محالة وأنه شاء  
ولكن المقصود تعليمه ذلك  
فتأديب رسول الله صلى الله  
عليه وسلم في كل ما كان يخبر  
عنه مع ما كان أو  
مشكوكا حتى قال

(قيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء) وفي بعض النسخ الإنسان (على نفسه) وهو التزكية  
ولقائل أن يقول وأي تزكية للنفس في قوله إنا مؤمن حقاً فأشار المصنف إلى جوابه فقال (والإيمان  
من أعلى صفات المجد) وأنقر ما يتجلى به (والجزم به) لنفسه بالحقيقة (تزكية مطلقة) لانه نسب إلى  
نفسه أعلى صفات المجد (وصيغة الاستثناء) وهي إن شاء الله (كأنها نقل من عرف التزكية) هكذا  
في النسخ وهو المعتمد وهذا (كما يقال للإنسان أنت طبيب أو فقيه أو مفسر) أو يحدث أو صوفي أو  
غير ذلك من هذا الضرب (فيقول نعم إن شاء الله) فقوله هذا (لا في معرض التشكيك) بالشدة  
والضعف بأن يكرر بعض ما ذكر أكثر وأشد من بعض (ولكن لإخراج نفسه عن تزكية نفسه)  
الثناء عليها (فالصيغة صيغة الترديد) إذ موضوع إن في اللغة دخولها على المحتمل الذي هو الشك في  
قول (و) هو يلزم منه (التضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف للأزم من لوازم الخبر وهو التزكية  
وبهذا التأويل) الذي حققناه (لو سئل) رجل (عن وصف ذم) كان يقول له أنت جاهل أو أحمق  
أو بليد (لم يحسن الاستثناء) في الجواب وحاصل هذا الوجه أن الاستثناء يراد به التبري عن تزكية  
النفس والاعجاب بالحال وقد دفعه الحنفية بأن الأولى تركه لما أنه يوهم الشك على ما ذكره شارح  
العقائد وحكموا ببطلان هذا القول وقالوا ذلك لا يصح كما لا يصح قول القائل أنا حي إن شاء الله وأنا  
رجل إن شاء الله وقال صاحب التعديل هو صريح في الشك في الحال وهو لا يستعمل في المحقق في الحال  
حيث لا يقال أنا شاب إن شاء الله ولعلنا اثنا الحنفية في هذا البحث كلام طويل تركته لما في أكثره  
من نسبة التكفير والتضليل والتحریم إلى قائله فلم أستحسن إيراد ذلك قد أطبق السلف على التسكيم به  
فكيف ينسبون إلى شيء مما ذكرهم وسائطنا إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ومن غلوهم  
وتشديداتهم سموهم مستثنية شكية وبنوا على ذلك أنه لا يصلي خلف شاك في إيمانه وأرادوا به ذلك  
هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخريهم منهم إذا حقق البحث معه رجوع إلى أمر الغلط  
وما أراداه به من هذه المسئلة يرجع إلى ما اعتقدوه بن يقول هذه المقالة وهو يرى مما أراه به  
والأئمة المتقدمون من أصحابنا لم يبلغنا عنهم ذلك واماننا الأعظم رضى الله عنه وإن كان قد نقل عنه  
الإنكار في هذه القولة لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه وإن سلمنا قولهم من التبري  
والتضليل فكيف ينقلون في عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وإبراهيم الخفي وعلمة هؤلاء أصول  
المذهب وقد ذهبوا إلى ما ذهب إليه غيرهم من السلف فالأولى كف الكلام في ذلك إلا عند الضرورة  
مع كمال مراعاة الأدب والاحترام للمشايخ القائلين بهذه القولة وعدم نسبتهم إلى شيء من الضلال  
والابتداع فضلا عن الكفر فهذا الخلاف لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من  
ذلك وبأنه التوفيق (الوجه الثاني) في جواز الاستثناء المخرج على غير وجه الشك وهو التبري  
(التأديب بذكر الله) تعالى (في كل حال) ليكون هذه الجملة مشتملة على ذكر اسم الذات (وحالة  
الأمور كلها إلى مشيئة الله سبحانه) فهو تعالى ما شاء فعل ولا يسئل عما يفعل (فقد أدب الله سبحانه  
نبيه صلى الله عليه وسلم فقال) مخاطباً له (ولا تقولن لشيئ إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) وأذكر  
ربك إذا نسيت أي الاستثناء والمعنى فاستثن إذا ذكرت فتأديب صلى الله عليه وسلم بذلك أحسن الأدب  
وكان يستثنى في الشيء يقع لاحالة كذا في القوت (ثم لم يقتصر على ذلك فيما لا يشك فيه بل قال) وهو  
أصدق القائلين معلماً لعباده الاستثناء (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محللين رؤسكم  
ومقصرين) لا تخافون (وكان الله سبحانه عالماً) بعلمه القديم الأزلي (بأنهم يدخلون) مكة كما وصف  
(لاحالة وأنه شاء) كذا (ولكن المقصود تعليمه ذلك) لتعلم أمته منه (فتأديب رسول الله صلى الله  
عليه وسلم) أحسن الأدب فكان يستثنى (في كل ما كان يخبر عنه معلوماً كان أو مشكوكاً حتى قال

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر أي مقبرة المدينة وانما جعلها باعتبار ما حوالها (السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون) ونص القوت تكبير السلام وقال العراقي أخرجه مسلم عن أبي هريرة أنه قلت روى لك من حديث أبي هريرة وعائشة وأنس وبريدة بن الحصيب رضي الله عنه أما حديث أبي هريرة فأخرجه مسلم واللال الكاظمي من طريق مالك واللال الكاظمي وحده من طريق اسمعيل بن علية كلاهما عن روح بن القاسم عن العلاء عن أبيه عنه بالفظ خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المقبرة فسلم على أهلها فقال سلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون ولفظ الحديث لابن علية وأما حديث عائشة فأخرجه مسلم واللال الكاظمي من طريق شريك بن عبد الله بن أبي نجر عن عطية بن يسار عن أبي بلقياس النخعي عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج إلى البقيع فيقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون اللهم اغفر لأهل بقيع الغرقد وأما حديث أنس فأخرجه اللالكاظمي من طريق ابن أحمد الزبيدي عن كثير بن زيد عنه بلفظ أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى البقيع فقال السلام عليكم وأنا بكم لاحقون إن شاء الله أسأل الله رب أن لا يحرمنا أجركم ولا يفتنا بعدكم وأما حديث بريرة بن الحصيب فأخرجه مسلم واللال الكاظمي من طريق سفيان واللال الكاظمي وحده من طريق شعبة كلاهما عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أتى على المقابر وفي حديث سفيان كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرجنا إلى المقابر يقول السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين زاد محمد بن بشار عن جرير بن عبد الله عن سفيان أنتم لنا سلف ثم اتفقوا وأنا إن شاء الله بكم لاحقون نسأل الله لنا ولكم العافية وفي حديث ابن بشار سأل الله (واللعوف بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب) الإلهي (ذكر الله تعالى) على كل حال خصوصاً عند رؤية المقابر والتفكير في أحوال المرنين والموت فإنه أكد (وربط الأمور به) تعالى إشارة إلى تعليقه بالشيئة (وهذه الصيغة دالة عليه) أي على التبرك والتأدب لكنه كما مستقبل وربط المستقبل بالشرط لا يستنكر (حتى صار يعرف الاستعمال) على السنة الناس (عبارة عن اظهار الرغبة والتمنى فاذا قيل لك ان فلان يموت سريعا فتقول ان شاء الله فيفهم منه رغبته) (أو يقع سريعا) (فتقول) في عقبه (ان شاء الله فيفهم منه رغبته) في موته أو وقوعه في الهلاك (لا تشكك) كذلك (اذا قيل لك مثلاً فلان يزول مرضه ويصح بدنه) (فتقول ان شاء الله) فهو (بمعنى الرغبة) والتمنى (فقد صارت الكلمة معدولة) أي مصروفة (عن معنى التشكك إلى معنى الرغبة فكذلك العدول إلى معنى التأدب لذكر الله تعالى) والتبرك به (كيف كان الامر) وحاصل هذا الوجه أنهم خرجوا ان شاء الله ههنا إلى معنى آخر غير المشكك وهو التبرك والتأدب واستدل عليه بالآيتين وحديث المقابر ومن أحسن ما استشهد به هنا أخرجه البخاري عن أبي الهيثم عن شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال قال سليمان عليه السلام لا طوفان الليلة على تسعين امرأة كلهن تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فطاف عليهن جميعاً فلم تحمل منهم امرأة واحدة جاءت بشق رجل والذي نفس محمد بيده لو قال ان شاء الله لجاهدوا في سبيل الله فرساناً أجمعون وأخرجه مسلم كذلك من طريق أخرى نحوه ومنها ما أخرجه مسلم من طريق غندر عن شعبة عن محمد بن زياد سمعت أبا هريرة يحدث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان لكل نبي دعوة دعاه في أمته فاستجيب له وإني أريد ان شاء الله أن أدخلكم في شفاعة لأمي يوم القيامة ومنها ما أخرجه اللالكاظمي من طريق سعد بن اسحق بن كعب بن مجرة عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا صحابة ماتوا يقولون في رجل قتل في سبيل الله قالوا الجنة قال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام رجلاً ذوا عدل فتألا لا تعلم الاخيراً قالوا الله ورسوله أعلم فقال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام رجلاً

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر السلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون واللعوف بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب ذكر الله تعالى وربط الأمور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى صار يعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة والتمنى فاذا قيل لك ان فلان يموت سريعا فتقول ان شاء الله فيفهم منه رغبته لا تشكك واذا قيل لك فلان سيزول مرضه ويصح فتقول ان شاء الله بمعنى الرغبة فقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك إلى معنى الرغبة وكذلك العدول إلى معنى التأدب لذكر الله تعالى كيف كان الامر

فقال لا تعلم الا سرا فقالوا النار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد مذنب ورب غفور وفي القوت  
وقيل من قال افعل كذا ولم يقل ان شاء الله سأل الله عز وجل عن هذا القول يوم القيامة فان شاء عذبه  
وان شاء غفر له فسل ما ذكر مستقبل ورب المستقبل بالشرط غير مستنكر وانما يذكر بطل الحال  
بالشرط ووضع الحنفية قولهم للتبرك مع ظهوره في التشكيك والترديد وفي شرح المقاصد انه للتأديب  
بالحالة الامور الى مشيئة الله تعالى وهذا ليس فيه معنى الشك أصلا وانما هو كقوله لتدخلن المسجد الحرام  
الاية وكقوله عليه السلام تعلمي اذا دخلن المقابر قال السلام عليكم الحديث اه فمع المناقضة بين كلاميه  
تلفيق بين الاحوال المختلفة فان الاستثناء في الآية لا يصح أن يكون من قبيل احالة الامور الى المشيئة بل قيل  
انه للتبرك بذلك كما رسمه سبحانه أوله والعبادة في الاستثناء في الاخبار حتى في متحقق الوقوع على انه قد يقال  
التقديرت تدخلن جميعكم ان شاء الله لتأخر بعض المخاطبين من أهل المدينة حياء وميتاعن فتح مكة أو  
معنى ان شاء الله اذا شاء الله وهو تأويل لطيف بردهما في من الشك كل ضعيف أو الاستثناء عائد الى الامن  
لا الى الدخول أو هو تعليم للعباد وكذا الاستثناء في الحديث لا يصح أن يكون من باب احالة الامور الى  
المشيئة فان الحقوق بالامور متحقق بلا شبهة بل هو محمول على تعاليم الامة لاحتمال تغيرهم في المآل أو على  
ان المراد بقوله بكم خصوص أهل البقيع مثلا في البلاد وبه يظهر لك ما في كلام المصنف بتأمل تام  
\* (تنبيه) \* ما أجاب به الزمخشري عن قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من أن يكون ذلك قد  
قاله فأثبتته قرآنا وأن الرسول قاله فكلاهما باطل لانه جعل من القرآن ما هو غير كلام الله فيدخل في  
وعيد من قال ان هذا الاقول البشر والله أعلم (الوجه الثالث) في صحة الاستثناء (ومستنده الشك  
ومعناه أنا مؤمن حق ان شاء الله) وهذا قد أشار اليه أبو منصور البغدادى في الاسماء والصفات فقال  
بعد ان نقل مذهب الاشعري مانصه وقد اعتبر بعض أصحاب الحديث فيه تفصيلا حسنا قال في وصف  
الايان ايمانى حق بلا استثناء واذا وصف نفسه فقال أنا مؤمن ان شاء الله واعتبر بعضهم فيه تفصيلا أحسن  
منه فقال ما الفرق بين مؤمن بالله ومؤمن عند الله فقال أنا مؤمن بالله حق من غير استثناء والحق الاستثناء  
بالمؤمن عند الله فقال أنا مؤمن عند الله ان شاء الله لان المؤمن عند الله هو الذى وعده الله سبحانه الجنة  
والثواب اه وقال صاحب القوت الاستثناء في الايمان سمة ماضية وفعل الأئمة الراضية (اذ) الايمان  
مقامات والمؤمنون فيه درجات ولذلك (قال الله تعالى لقوم مخصوصين) كذا في النسخ كلها وانص القوت  
موصوفين (بأعيانهم أو أئمتهم المؤمنين حقا) فهذا وصفهم بالسكال ومدحهم بمخالص الاعمال ففيه  
دليل خطابه ان هنالك مؤمنين غير حق الى هنا نص القوت زاد المصنف فقال (فانقسموا الى قسمين) قسم  
يطلق عليهم انهم مؤمنون حقا وقسم لا يطلق عليهم ذلك (و يرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لافي  
أصله) أى لفظ الايمان يشمل الجميع (وكل انسان شاك في كمال ايمانه) أى يعمل اليسه (وذلك ليس  
بكفر) كما زعموا ان الشك في الايمان كفر وانما الموسوم بالكفر هو الشك في أصله وثبوته للحال بالاتفاق  
(والشك في كمال الايمان حق) صحيح (من حيث ان النفاق) الذى هو اضممار القلب على خلاف في ظاهره  
(يزيل كمال الايمان) وكلاهما يحملهما القلب ولا يزيل أصل الايمان (وهو) أى النفاق (خفى) لان  
محله القلب ولهذا (لا يتحقق البراءة منه) في الظاهر بالاشارات (والثاني انه) أى الايمان (يكمل  
باكمال الطاعات) وهذا اذا جعلت الاعمال داخله في معنى الايمان (ولا يدري وجودها على) وجه  
(السكال) أى ان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما  
أثبتوا ذلك وقبضه بحث سياتى في تقرير كلام السبكي ثم سرد المصنف الآيات القرآنية الدالة على ما قدم  
ذكره من انقسام المؤمنين الى قسمين فقال تبعنا صاحب القوت (قال الله تعالى) وان فريقا من المؤمنين  
لسكارهون يجادلونك فى الحق بعد ما تبين كأنما يساقون الى الموت وهم ينظرون وقال تعالى في وصف

\* الوجه الثالث مستنده  
الشك ومعناه أنا مؤمن  
حقا ان شاء الله اذ قال  
الله تعالى لقوم مخصوصين  
بأعيانهم أو أئمتهم  
المؤمنون حقا فانقسموا  
الى قسمين و يرجع هذا  
الى الشك في كمال الايمان  
لا في أصله وكل انسان شاك  
في كمال ايمانه وذلك ليس  
بكفر والشك في كمال  
الايمان حق من وجهين  
أحدهما من حيث ان  
النفاق يزيل كمال الايمان  
وهو خفى لا يتحقق البراءة  
منه والثاني انه يكمل باعمال  
الطاعات ولا يدري وجودها  
على السكال اما العمل قال  
الله تعالى

أخرى يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتدا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون وقال في نعت الصادقين (انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون فيكون الشك في هذا الصدق) الذي وصفوا به لا في أصل الإيمان (وكذلك قال الله تعالى) في مثل وصفهم (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين) الآية (فشرط) ونص القوت فذكر (عشرين وصفا) إلى قوله تعالى أولئك الذين صدقوا أولئك هم المتقون منها الإيثار بالمال على حبه (وكالوفاء بالعهد والصبر على) الأمراض والجوع و (الشدة) ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا) وأولئك هم المتقون فعند ذلك شهد لهم بالصدق والتقوى قلت هذه الآية كما ترى جامعة للصفات الإنسانية بأسرها دالة عليها صريحا وأوصفا فأنها مع كثرتها وتشعبها منحصرة في ثلاثة أشياء صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتذيب النفس وقد أشار إلى الأول بقوله من آمن إلى قوله والنبيين وإلى الثاني أشار بقوله وآتى المال إلى قوله وفي الرقاب وإلى الثالث بقوله وأقام الصلاة إلى آخرها ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نفرا إلى إيمانه واعتقاده وبالتقوى اعتبارا بجماعته للخلافة معاملة مع الحق وقد أخرج عبد الرزاق عن أبي ذر بسند رجاله ثقات أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان قلنا عليه هذه الآية ثم قال صاحب القوت وقال تعالى في وصف المختبرين مع المؤمنين وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم أن يسألكموهما فيحلفكم تبخلوا ويخرج أعضائكم فشتان بين من وصف بالمجاهدة والصدق وبين من وصف بالخلف وعرض للمقت وبين من وصف بالحق وبين من يجادل في الحق ولم يبين من قبل منه المال والنفس وبين من رد عليه المال ولم يسأله لماعلم منه من البخل والضعف واسم الإيمان يجمعهم ومعناه يشمل عليهم الآن مقامات الإيمان ترفع بعضهم على بعض ويفاوت بين بعض وبعض (وقد قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) في مثله (قال تعالى لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية) أي إلى آخرها وهو قوله تعالى أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى يعني الجنة على تفاوت الدرجات فيها تجمع بينهم في الدار كما جمع بينهم في اسم الإيمان ورفعهم في الدرجات علوا في المقامات (وقد قال تعالى هم درجات عند الله) والله بصير بما يعملون (وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان عريان ولباسه التقوى الحديث) أي إلى آخره وهو قوله وزينته الحياء وحليته الورع وغرته العلم وقد تقدم تخريجه في كتاب العلم قال صاحب القوت ففيه معنى إن من لا تقوى له فلا لبس لإيمانه ومن لا ورع له فلا زينة لإيمانه ومن لا علم له فلا ثمرة لإيمانه فان اتفق فاسق جاهل فالإيمان كان بالمتأقين أشبه منه بالمؤمنين وكان إيمانه على النفاق أقرب ويقينه إلى الشك أميل ولم يخرج من اسم الإيمان الآن إيمانه عريان لا لبس له معطل لا كسبه كما قال أو كسبت في إيمانه أخيرا والنفاق مقامات وقد قبل سبعون بابا والشرك مثل ذلك وهم فيه طبقات (وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها إمطة الأذى عن الطريق) قد تقدم الكلام على تخريجه قريبا والاختلاف في قول البخاري ومسلم في الشك فلفظ مسلم فأفضلها قول لاله الا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق وفي رواية أعلاها ورع وأخرى أعلاها ورع جاد بن سلمة عن سهل عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة برفقة بلفظ الإيمان بضع وسبعون أفضلها قول لاله الا الله وأدناها إمطة العظم عن الطريق وفي رواية الليث عن ابن عجلان عن عبد الله بن دينار الإيمان ستون بابا أو سبعون بابا أو بضع واحد من العدد من أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها أن يحاط الأذى عن الطريق وفي رواية عمارة بن غزية عن أبي صالح الإيمان أربع وستون بابا أدناها إمطة الأذى عن الطريق والأذى أعم من أن يكون حجرا أو شوكا أو غصنا بارزا أو غير ذلك مما يتأذى به الناس وإمطته إزالته ورفعته من ذلك الموضع (فهذا ما يدل على ارتباط كمال الإيمان بالأعمال) بحيث لا يكمل ولا يتم إلا بها

انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون فيكون الشك في هذا الصدق وكذلك قال الله تعالى ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدة ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا وقد قال تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات وقال تعالى لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية وقد قال تعالى هم درجات عند الله وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها إمطة الأذى عن الطريق فهذا ما يدل على ارتباط كمال الإيمان بالأعمال



قليلاً فهذا غدره ثم قال صاحب القوت ففي تبعض أخلاق الإيمان ووجود دقائق الشرك وشعب  
النفاق ما يوجب الاستثناء في كمال الإيمان لجواز اجتماع الإيمان والنفاق في القلب ولو وجود شعب النفاق  
وعدم بعض شعب الإيمان في القلوب كيف (و) قد (قال صلى الله عليه وسلم) أكثر منافق هذه الأمة  
قراؤها) ونص القوت منافق أمتي قال العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عقبة بن عامر وفيه ابن  
لهيعة وسيأتي في آداب تلاوة القرآن اهـ ووجدت بخط الشيخ شمس الدين الداودي له طريق من غير  
رواية ابن لهيعة ورويناه في صفة المنافقين للغيراني اهـ وقرأت في ذخيرة الحفظ للحافظ أبي الفضل بن  
ناصر الذي رتب فيه الكامل لابن عدي والكتاب عندى بخطه مانصه واهـ عبد الله بن لهيعة عن منشرح  
ابن هاشم عن عقبة بن عامر وابن لهيعة ليس بحجة ورواه الفضل بن المختار عن عبيد الله بن موهب  
عن عصمة بن خالد الخطمي ولا يتابع عليه اهـ ووجدت بآرائه بخط الحافظ ابن حجر لم ينفرد به ابن  
لهيعة بل تابعه الوليد بن المغيرة مصري صدوق وقال السيوطي في الجامع الصغير أخرجه أحمد  
والطبراني والبيهقي عن ابن عمر وأحمد والطبراني عن عقبة بن عامر عن عصمة بن مالك اهـ والمراد  
بالقراء الفقهاء أي يضعون العلم في غير مواضع يتعلمون العلم نفية للتمهة وهم معتقدون خلافه وكان  
المنافقون في عصر النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة (وفي حديث) آخر (الشرك أخفى في أمتي من  
ديب النمل على الصفا) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه أبو يعلى وابن عدي وابن  
حبان في الضعفاء من حديث أبي بكر ولاحد والطبراني نحوه من حديث أبي موسى وسيأتي في ذم  
الجاه والزبالة اهـ قلت قال ابن عدي رواه يحيى بن كثير النضري عن الثوري عن اسمعيل بن أبي خالد  
عن قيس عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وهذا عن الثوري ليس برويه عنه غير يحيى بن كثير  
هذا اهـ وله في الجامع الصغير بقية وسأذكر على شيء إذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره الحديث  
وسيأتي ذكره قريباً أخرجه الحكيمة الترمذي عن أبي بكر قال المناوي وظاهر صنيعة انه لم يروه مخرباً  
لاحد من المشاهير والامام بعد النجعة وهو ذهول فقد أخرجه الامام أحمد وأبو يعلى وأبو نعيم في الحلية  
عن أبي بكر وأحمد والطبراني عن أبي موسى قلت هذا ليس بذهول من الحافظ وإنما مراده بالاختصار  
على تخريج الحكيمة الترمذي إشارة الى انه انفراداً بالخارجة هكذا على التمام وأما من ذكرهم بعد  
كأحمد والطبراني وأبي يعلى فانهم اقتصروا على الجلة الاولى الى قوله على الصفا وفي الجامع الصغير  
أيضاً الشرك أخفى في أمتي من ديب النمل على الصفا في الدلية الظلماء وأدنا أن تعب على شيء من الجور  
أو تبغض على شيء من العدل وهل الدين الا الحب في الله والبغض في الله الحديث قال أخرجه الحكيمة  
الترمذي في النوادر والحاكم في التفسير وأبو نعيم في الحلية كلهم عن عائشة قال المناوي قال الحاكم صحيح  
وتعقبه الذهبي بان فيه عبد الاعلى بن أعين قال الدارقطني غير ثقة وقال في الميزان عن العقيلي جاء باحد  
منكرة وساق هذا منها وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج به والله أعلم \* (فائدة) \* قال ابن القيم الشرك  
شركان شرك يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله وشرك في عبادته ومعاملته لافي ذاته وصفاته  
والاول نوعان شرك تعطيل وهو أفعي أنواع الشرك كتعطيل المصنوع عن صانعه وتعطيل معاملته عما  
يجب على العبد من حقيقة التوحيد والثاني شرك من جعل معه الهاء آخر ولم يعطل والثاني وهو  
الشرك في عبادته أخف وأسهل فانه يعتقد التوحيد لكنه لا يخلص في معاملته وعبوديته بل يعمل  
لحظ نفسه تارة ولطلب الدنيا والرفعة والجاه أخرى فله من عمله نصيب ولنفسه وهواه نصيب وللشيطان  
نصيب وهذا حال أكثر الناس وهو الذي أراده النبي صلى الله عليه وسلم هنا والله أعلم (وقال حذيفة  
رضي الله عنه كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصير بها منافقاً الى أن  
يموت واني لاسمعهما من أحدكم في اليوم عشر مرات) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه

وقال عليه السلام أكثر  
منافق هذه الأمة قراؤها  
وفي حديث الشرك أخفى  
في أمتي من ديب النمل على  
الصفا وقال حذيفة رضي  
الله عنه كان الرجل يتكلم  
بالكلمة على عهد رسول  
الله صلى الله عليه وسلم يصير  
بها منافقاً الى ان يموت واني  
لا اسمعهما من أحدكم في اليوم  
عشر مرات

وقال بعض العلماء أقرب

الناس من النفاق من يرى أنه يرى من النفاق وقال حذيفة المذاقون اليوم أكثر منهم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فكانوا إذ ذاك يخفونه وهم اليوم يظهرونه وهذا النفاق بضاد صدق الإيمان وكلامه وهو خفي وأبعد الناس منه من يخوفه وأقربهم منه من يرى أنه يرى من النفاق فقد قيل للحسن البصري يقولون إن للنفاق اليوم فقال يا أخى لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطريق وقال هو وغيره لو نبت للنفاقين اذئاب ما قدرنا أن نطأ على الأرض باقدامنا وسمع ابن عمر رضي الله عنه رجلا يتعرض للبحاج فقال أرايت لو كان حاضرا يسمع أكنك تتكلم فيه فقال لا فقال كذا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة وقال أيضا صلى الله عليه وسلم لم سره الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه ويأتي هؤلاء بوجه وقيل للحسن إن قوما يقولون إن الانخاف النفاق فقال والله لأن أكون أعلم أني يرى من النفاق أحب إلى من تلأع الأرض ذهباً وقال الحسن إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب والسر والعناية والمدخل والمخرج

أجد بأسناد فيه جهالة اه قلت قال أبو نعيم في الحلية حدثنا أبو بكر بن مالك حدثنا عبد الله بن أحمد حدثني أبي حدثنا عبد الله بن عمر حدثني الجهني حدثنا أبو الرقاد وقال خرجت مع مولاي وأنا غلام فدفعني إلى حذيفة وهو يقول إن كان الرجل ليتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير بها منافقا وإنى لاسمعها من أحدكم في المقعد الواحد أربع مرات لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتخضن على الخير أو ليسحتنكم الله بعذاب أوليؤمنن عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم (وقال بعض العلماء أقرب النفاق من يرى أنه يرى من النفاق) هكذا أورده صاحب القوت زاد وقال مرة أخرى آمنهم منه (وقال حذيفة) رضى الله عنه (المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا إذ ذاك يخفونه وهم الآن يظهرونه) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه كانوا إذ ذاك وقال العراقي أخرجه البخاري إلا أنه قال فيه شر بدل أكثر اه قلت وأخرج أبو داود الطيالسي ومن طريقة أبي نعيم في الحلية عن شعبة عن الأعمش عن أبي وائل قال قال حذيفة المنافقون اليوم شر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كالأبومثلى يكفونه وهم الآن يظهرونه (وهذا النفاق بضاد صدق الإيمان وكلامه) أراد به النفاق العملي فإنه الذي يطفى نور الإيمان وكلامه لأصله (وهو خفي) المدرك (وأبعد الناس منه من يخوفه) من الوقوع (وأقرب الناس منه من يرى أنه يرى من النفاق) كما تقدم النذل قريبا عن بعض العلماء (فقد قيل للحسن البصري يقولون إن للنفاق فقال لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطريق) أورده صاحب القوت بلفظ وقيل للحسن إن قوما يقولون إن لنفاق اليوم فقال يا ابن أخي لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطرقات (قال هو وغيره لو نبت للنفاقين اذئاب ما قدرنا أن نطأ على الأرض) هكذا في القوت إلا أنه قال وعنه وعن غيره أروى هذا الكلام عنه وعن غيره لأنه روى هذا الكلام عن الحسن وعن غيره وأراد بقوله ما قدرنا أى لكثيرتهم ثم قال صاحب القوت (وسمع ابن عمر) هو عبد الله بن عمر (رجلا يتعرض للبحاج) أى بسوء عبارة القوت يطعن على البحاج (فقال) له (أرايت لو كان) البحاج (حاضرا) بين يديك (أكنك تتكلم فيه) بماتكلمت به الآن (قال لا قال كذا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم) قال العراقي أخرجه أحمد والطبراني بنحوه وليس فيه البحاج اه ووجدت بخط من وجد بخط المافظ ابن حجر مانسه هو في الغيلانيات من رواية يحيى البكاء عن ابن عمر وفيه ذكر البحاج اه وقول المصنف (وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة) وهو من تمة كلام ابن عمر وليس حديثا مستقلا كما هو ظاهر من سياق القوت حيث قال بعد قوله كذا نعد هذا نفاقا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا كان له في الآخرة لسان من نار ثم قال بعد ذلك وفي الخبر شر الناس ذو الوجهين الحديث فدل ذلك أن الذي قبله من كلام ابن عمر لا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فتأمل (وقال أيضا صلى الله عليه وسلم شر الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه) هكذا أورده صاحب القوت ولم يتعرض له العراقي في المغنى وهو في المنفق عليه من حديث أبي هريرة بلفظ تجدون من شر الناس ذو الوجهين يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه كذا في المقاصد للسجواي وأخرج الطبراني في الأوسط عن سعد بلفظ ذو الوجهين في الدنيا يأتي يوم القيامة وله وجهان من نار (وقيل للحسن) أى البصري (إن قوما يقولون إن الانخاف النفاق فقال والله لأن أكون أعلم أني يرى من النفاق أحب إلى من تلأع الأرض ذهباً) هكذا أورده صاحب القوت إلا أنه قال من ملأ الأرض ذهباً وطلأع الأرض بالكسر ماؤها (وقال الحسن إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب و) اختلاف (السر والعناية و) اختلاف (المدخل والمخرج) هكذا أورده صاحب القوت وهو يشير إلى النفاق العملي الذي يطفى نور الإيمان كما تقدم البيان وإلى هذا



أشار حذيفة رضي الله عنه فيما أخرجه أبو نعيم في الحلية عن طريق الاعمش وسفيان عن ثابت بن هرمر عن أبي يحيى قال قيل لحذيفة من المنافق قال الذي يصف الاسلام ولا يعمل به (وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه اني أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ما خفت النفاق ان المنافق قد أمن النفاق) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال ما خفت أن تكون منافقا (وقال ابن مليكة) هو عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليك القرشي التميمي المكي الاحول المؤذن القاضي لابن الزبير المتوفى سنة ١١٧ (أدركت ثلاثين ومائة وفي أخرى خمسمائة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) هكذا هو في القوت أو خمسمائة ويوجد في بعض النسخ خسين ومائة والذي في صحيح البخاري أدركت ثلاثين قال القسطلاني أجلهم عائشة وأختها أسماء وأم سلمة والعبادلة الاربعة وعقبة بن الحارث والمسور بن مخرمة رضي الله عنهم (يخافون النفاق) عبارة القوت كلهم يخاف النفاق على نفسه وهكذا هو في صحيح البخاري وهو النفاق في الاعمال لانه قد يعرض للمؤمن في عمله ما يشوبه مما يخالف الاخلاص ولا يلزم من خوفهم ذلك وقوعه منهم وانما ذلك على سبيل المبالغة فهم في الورع والتقوى أو قالوا ذلك ليكون أعمارهم طالت حتى رأوا من التغيير ما لم يعهده مع مجزهم عن انكاره فخافوا أن يكونوا داهنوا بالسكوت هكذا أورده البخاري في الصحيح معلقا وأخرج اللالكائي في السنة من طريق المعاني بن عمران عن الصلت بن دينار عن ابن أبي مليكة قال لقد أتني على برهة من الدهر وما أراني أدرك قوما يقول أحدهم اني مؤمن مستكمل الايمان ولقد أدركت كذا وكذا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مامات رجل منهم الا وهو يخشى على نفسه النفاق (وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم) وفي القوت وفي الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الشئ عليه) وفي القوت فذكروا رجلا فدحوه وحسنوا الشئ عليه (فبينما هم كذلك اذ طلع الرجل عليهم ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء) وفي القوت يقطر وجهه ماء من أثر الوضوء (قد علق نعله بيده) وفي القوت وقد علق نعله بيده (وبين عينيه أثر السجود) وهو المسمى على السنة الناس زينة الصلاح (فقالوا يا رسول الله هذا الرجل الذي وصفناه) لك (فقال رسول الله) وفي القوت فلما نظر اليه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال (أرى في) وفي القوت على (وجهه سقعة من الشيطان) يعني طامة (فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم) وفي القوت حتى جلس مع القوم بعد أن سلم (فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم نشدتك بالله) وفي القوت نشدتك بالله أي أقسمت عليك بالله عز وجل (حين أشرفت على القوم هل حدثت نفسك انه ليس فيهم خير منك) وفي القوت هل حدثت نفسك حين أشرفت علينا انه ليس فيهم خير منك (قال اللهم نعم) قال العراقي أخرجه أحمد والبخاري والدارقطني من حديث أنس اه قلت وفيه صدق ما تفرس به النبي صلى الله عليه وسلم في الرجل المذكور وبيان المعجزة حيث أخبر عن شيء لم يصل اليه علم القوم فأطلع الله حبيبه صلى الله عليه وسلم على أحواله وان باطنه يخالف لظاهره فانه قد خطر في ضميره انه أفضل القوم وهذا فيه خطر عظيم ومثله كان يعد منافقا اللهم سلنا منه يارب العالمين (وقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اني أستغفرك لماعلمت وما لم أعلم فقبل له اتخاف يا رسول الله فقال وما يؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال وكان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وقال العراقي أخرجه مسلم من حديث عائشة اللهم اني أعوذ بك من شر ما عملت ومن شر ما لم أعمل ولا بي بكرين الضحالك في السهائل من حديث مرسل وشر ما لم أعلم وأخر الحديث عند مسلم من حديث عبد الله بن عمر اه قات وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه عن عائشة كسباق مسلم اللهم اني أعوذ بك من شر ما عملت وشر ما لم أعلم وفي القوت وعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر رضي الله عنه دعاء قال

وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه اني أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ما خفت النفاق ان المنافق قد أمن من النفاق وقال ابن أبي مليكة أدركت ثلاثين ومائة وفي رواية خمسين ومائة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخافون النفاق وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الشئ عليه فبينما هم كذلك اذ طلع عليهم الرجل ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء وقد علق نعله بيده وبين عينيه أثر السجود فقالوا يا رسول الله هو هذا الرجل الذي وصفناه فقال صلى الله عليه وسلم أرى على وجهه سقعة من الشيطان فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم فقال صلى الله عليه وسلم نشدتك بالله هل حدثت نفسك حين أشرفت على القوم أنه ليس فيهم خير منك فقال اللهم نعم فقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اني أستغفرك لماعلمت وما لم أعلم فقبل له اتخاف يا رسول الله فقال وما يؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

وقد قال سبحانه وبداءهم

من الله ما لم يكونوا يحتسبون  
 قبل في التفسير عملوا أعمالا  
 ظنوا أنها حسنات فكانت  
 في كفة السبائات وقال  
 سرى السقطى لو أن انسانا  
 دخل بستانا فيه من جميع  
 الاشجار عليها من جميع  
 الطيور فقاطبه كل طير  
 منها بلغته فقال السلام  
 عليك يا ولي الله فسكنت  
 نفسه الى ذلك كان أسيرا  
 في يديها فهذه الاخبار  
 والاثر تار تعرفك خطر  
 الامر بسبب دقائق النفاق  
 والشرك الخفي وانه لا يؤمن  
 منه حتى كان عمر بن  
 الخطاب رضى الله عنه  
 يسأل حذيفة عن نفسه  
 وانه هل ذكر في المنافقين  
 وقال أبو سليمان الداراني  
 سمعت من بعض الامراء  
 شيئا فاردت أن أنكره  
 فخفت أن يامر بقتلى ولم  
 أخف من الموت ولكن  
 خشيت أن يعرض لقابلي  
 التزني للخلق عند خروج  
 روحى فكففت وهذا من  
 النفاق الذي يضاد حقيقة  
 الايمان وصدقه وكأله  
 وصفاه لا أصله فالنفاق  
 نفاقان أحدهما يخرج  
 من الدين ويلحق بالكافرين  
 ويسلك في زمرة المخلدين  
 في النار والثاني يفضى  
 بصاحبه الى النار مدة  
 ينقص من درجات عليين  
 ويخط عن رتبة الصديقين

قل في الله ائى أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم قلت وأخرج أحمد وأبو يعلى  
 والحكيم الترمذى وأبو نعيم في الحلية عن أبي بكر الشريك فيكم أخفى من ديب النمل وسألك على شئ  
 اذا فعلته أذهب عنك صغار الشريك وكاره تقول اللهم ائى أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك  
 لما لا أعلم تقولها ثلاث مرات (وقال) الله (تعالى وبداء لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) قال صاحب  
 القوت (قبل عملوا أعمالا فظنوا) ونص القوت ظنوا (انها حسنات فكانت في كفة السبائات) ونص  
 القوت فلما كان عند الحساب والميزان وجدوها سبائات والكلمة بكسر الكاف وفتحها (وقال) أبو  
 الحسن (السرى) كفى هو ابن المفلس (السقطى) بالتحريك نسبة الى يسقط المتاع وهو من كبار  
 العارفين خال أبى القاسم الجنيد توفى سنة ٢٥١ أخذ عن معروف السكرى وعنه ابن أخيه الجنيد  
 ويوجد هنا في النسخ وقال سرى بلالام وهكذا هو أيضا في القوت (لو أن رجلا دخل بستانا) ونص  
 القوت الى بستان (فيه من جميع الاشجار عليه من) ونص القوت على تلك الاشجار (جميع الاطيار  
 نفاطيه) أى الداخل (كل طير منها بلغته) المعلومة له (فقال السلام عليك يا ولي الله) بان عرفه الله  
 تعالى لغائتهم على اختلافها (فسكنت نفسه الى ذلك) واطمأنت وحدته بالجيب (كان أسيرا في  
 يديها) موثقا ليدها وذلك لان الوقوف عند النعمة تحجب وسكون النفس الى شئ يدل على نقص في المقام  
 عند الاعلام وفي القوت قال بشر بن الجربث سكوت القلب الى قبول المدح أضرب عليه من المعاصى وكان  
 سهل يقول غفلة العالم السكون الى الشئ وغفلة الجاهل الافتخار بالشئ والسكون عندهم من الدعوى  
 والدعوى من المعاصى (وهذه الاخبار) التى تلونها لك (والاثر) التى عرفناك بها (تعرفك) أى  
 تنبهك على معرفة (خطر) هذا (الامر) وعظمه (بسبب دقائق النفاق) المهلكة (و) نوابغ (الشرك  
 الخفي) من الرياء والتصنع والتزين ومخالفة الظاهر الباطن (وانه لا يؤمن منه) أى لا سبيل الى الامن  
 منه والحفظ عنه (حتى كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه) مع جلالة قدره وشهره فضله وانه أحد  
 المشهود لهم بالجنة (يسأل حذيفة) بن اليمان رضى الله عنه (عن نفسه وانه هل ذكر في المنافقين)  
 وذلك لان حذيفة كان اختصه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلم المنافقين وتقدم ان عمر ما كان يصلى  
 على جنازة حتى يحضرها حذيفة فاذا حضرها قال صلوا على صاحبكم وفى كتاب السنة لا لى كفى أخبرنا  
 الحسن بن عثمان أخبرنا أحمد حدثنا بشر بن موسى حدثنا معاوية حدثنا أبو اسحق قال سألت  
 الاوزاعى عن أشياء فأجاب عنها قال الاوزاعى وقد خاف عمر بن الخطاب على نفسه النفاق قلت انهم  
 يقولون لم يخف أن يكون يومئذ منافقا حين سأله حذيفة ولكن خاف أن يبتلى بذلك قبل أن يموت قال  
 هذا قول أهل البدع (وقال أبو سليمان الداراني) تقدمت ترجمته فى كتاب العلم (سمعت من بعض  
 الامراء شيئا) ونص القوت سمعت قائلا يقول يعنى بعض الامراء يتكلم على المنبر بما لا ينبغي (فاردت  
 أن أنكر) عليه (نخفت) ونص القوت نخشيت (أن يأمر بقتلى ولم أخف من الموت) ونص القوت  
 فلم يكن لي خيفة الموت (ولكن خشيت أن يعرض لقابلي التزني للخلق عند خروج روحى فكففت)  
 عن ذلك (وهذا) الذى ذكرناه (من النفاق الذى يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكأله وصفته) ويطافئ  
 نوره ويحرم مزيده ويحبط الاعمال ويوجب الموت والاعراض وهو الرياء والمداهنة والتصنع للخلق  
 (لا أصله) الذى هو التصديق الجازم بالقلب (فالنفاق) اذا (نفاقان أحدهما) الذى (يخرج عن  
 الدين ويلحق بالكافرين ويسلك في زمرة المخلدين في النار) وهو الشك في دين الله عز وجل والرد  
 لشرع رسول الله صلى الله عليه وسلم (والثاني) الذى (يفضى بصاحبه الى النار الى مدة) معلومة (او  
 يفرض) وفي بعض النسخ أو ينقص (من درجات عليين ويخط عن رتبة الصديقين) وهو اختلاف القلوب  
 واتلاف اللسان ومخالفة ما ينهى عنه وزيادة الظواهر على السرائر وكان سهيل يقول المرأى حقا هو

الذي يحسن ظاهره حتى لا تنكر العامة عليه ولا العلماء من ظاهره شمساً وباطنه خراب وقال عمر مولى  
غفرة أقرب الناس الى النفاق من اذازكي بما ليس فيه ارتاح لذلك قلبه وأبعد الناس منه من يتخوف ان  
لا ينحيه مما هو فيه وهذا المعنى من النفاق هو الذي خافه السلف وكانوا منه على اشتقاق (وذلك مشكوك  
فيه) بالثقة والكثرة (فلذلك حسن الاستثناء) ثم قال (وأصل النفاق) من النفق بحركة سرب في الارض  
يكون له مخرج من موضع آخر وناقق اليربوع اذا أتى النافق ماء ومنه قيل ناقق الرجل اذا أظهر الاسلام  
لاسهله واضمر غير الاسلام وأتاه مع أهله أيضاً فقد خرج منه بذلك ثم استعمل في معنى (تفاوت بين السر  
والعلانية) كتنقل ذلك عن الحسن البصري ومنهم من عبره بتفاوت بين القول والعمل وهو قريب (و)  
قال بعضهم هو (الامن من مكر الله تعالى) وحقيقة المكر معنيان أحدهما ان يظهر شيئاً ويخفي ضده  
والثاني ان يكشف ما كان ستره ويفشي ما كان أسره بعد الظمان بينه والغرة وقد قال سيدنا ابراهيم عليه  
السلام في أحد الوجهين من تفسير قوله ولا تخاف ما أشركون به الا ان يشاء الله بي شيئاً ومثله قال شعيب عليه  
السلام وما يكون لسان نعوذ فيها الا ان يشاء الله ثم علا جميعاً بسعة العلم وسبقه لقصور علمهما عن علمه بعد  
خوف المشيئة فلم يأمنان يصكون في سعة علم الله تعالى وفي خفي مشيئته ضد ما ظهر لهما من حكمته  
فيستر كهما ما سبق في علمه وانه لا مشيئة لهما في مشيئته وهذا هو خوف المكر فالانبياء عليهم السلام مع  
فضلهم ومكانتهم يستثنون في الكفر خيفة المكر ولا يستثنى الضعيف الجاهل في الايمان (و) قيل أصل  
النفاق (العجب) وهو تصور استحقاق الشخص رتبة لا يكون مستحقاً لها (وأمر آخر) هي دقائق لا يعرفها  
الا العارفون (ولا يخلو عنها الا الصديقون) ومن شاء الله من أرباب الكمال من الواصلين حُررنا الله في  
زمرتهم بمنه وكرمه \* (تنبيه) \* قد بقي على المصنف في هذا الوجه ما يحسن اراده فن ذلك ما أورده البخاري  
معلقاً في كتاب الايمان فقال وقال ابراهيم التيمي ما عرضت قولي على عملي الا خشيت ان أكون مكذباً وقد  
وصله البخاري نفسه في تاريخه عن أبي نعيم وأحمد في الزهد عن ابن مهدي كلاهما عن سفيان الثوري عن  
ابي حيان التميمي عنه قال البخاري أيضاً يذكرك عن الحسن قال ما خافه الا مؤمن ولا آمنه الا منافق وقال  
الفرجاني حدثنا قتيبة حدثنا جعفر بن سليمان عن المعلى بن زياد قال سمعت الحسن يخلف في هذا المسجد  
بالله الذي لا اله الا هو ماضى مؤمن قط ولا يبق الا وهو من النفاق مشفق ولا مضى منافق قط ولا يبق الا وهو  
من النفاق آمن وأخرجه أحمد بالغض والله ماضى مؤمن ولا يبق الا وهو يخاف النفاق ولا آمنه الا منافق وقيل  
لا جد بن حنبل مامعنى الاستثناء في الايمان قال أليس الايمان قول وعمل قيل نعم قال فالتصديق بالقول  
والاستثناء في العمل ونقص بعض أولاد التابعين على خاتمه فلان لا يشرك بالله شيئاً فقال أبوه هذا أقبح  
من الشرك والله أعلم \* (الوجه الرابع) \* وهو آخروا الوجه (وهو مستند أيضاً الى الشك) وليس  
(ذلك) الشك في حقيقة الايمان وانما ذلك (من خوف الخاتمة) أي الحالة التي يختم عليها اللعبد (فانه  
لا يدري ايسلم الايمان عند الموت) بثباته عليه (أم لا فان ختم بالكفر) عياذاً بالله (حبط الايمان  
السابق) يقال حبط العمل من باب تعب جبوطاً فسد وهدر ومن باب ضرب لغة فيه كما في المصباح وأراد  
به جبوط أصل الايمان (لانه موقوف على سلامة الآخرة) ولذا قالوا الخاتمة تصحك على الاعمال وحاصل  
ما أشار اليه انه يصح ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله بناء على العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة  
بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكفر  
الشي من مات على الكفر وان كان طول عمره على التصديق والشكر ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم  
ان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل  
أهل النار فيدخلها وان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب  
فيعمل عمل أهل الجنة فيدخلها وانما الاعمال بالخواتيم (ولو سئل الصائم بخوة النهار) أي عند ارتفاعه

وذلك مشكوك فيه ولذلك  
حسن الاستثناء فيه وأصل  
هذا النفاق تفاوت بين  
السر والعلانية والامن من  
مكر الله والعجب وأمر آخر  
لا يخلو عنها الا الصديقون  
\* (الوجه الرابع) \* وهو  
أيضاً مستند الى الشك  
وذلك من خوف الخاتمة فانه  
لا يدري ايسلم له الايمان  
عند الموت أم لا فان ختم له  
بالكفر حبط عمله السابق  
لانه موقوف على سلامة  
الآخرة ولو سئل الصائم  
بخوة النهار

عن حجة صومه فقال أنا  
صائم قطعاً فلو أفطر في أثناء  
نهاره بعد ذلك لتبين  
كذبه إذ كانت الحجة  
موقوفة على التمام إلى  
غروب الشمس من آخر  
النهار وكان النهار ميقات  
تمام الصوم فالعمر ميقات  
تمام حجة الايمان ووصفه  
بالحجة قبل آخره بناء على  
الاستصحاب وهو مشكوك  
فيه والعاقبة مخوفة  
ولاجلها كان بكاء أكثر  
الخائفين لاجل أنها ثمرة  
القضية السابقة والمشينة  
الازليسة التي لا تظهر الا  
بظهور القضية به ولا مطلع  
عليه لاحد من البشر  
خوف الخاتمة تكوف  
السابقة وربما يظهر في  
الحال ما سبقت السكامة  
بنقيضه من الذي يدري أنه  
من الذين سبقت لهم من  
الله الحسنى وقيل في معنى  
قوله تعالى وجاءت سكرة  
الموت بالحق أى بالسابقة  
يعنى أظهرتها وقال بعض  
السلف انما يوزن من  
الاعمال خواتمها وكان  
أبو الدرداء رضى الله عنه  
يحلف بالله ما من أحد يامن  
ان يسلب ايمانه الا سلبه  
وقيل من الذنوب ذنوب  
عقوبتها سوء الخاتمة نعوذ  
بالله من ذلك وقيل هي  
عقوبات دعوى الولاية  
والكرامة بالافتراء وقال  
بعض العارفين لو عرضت

(عن حجة صومه فقال) في الجواب (أنا صائم قطعاً فلو) اتفق انه (أفطر بعد ذلك) في نهاره تبين كذبه إذ  
كانت الحجة موقوفة على التمام (إلى غروب الشمس) فلما لم يتم إلى غروب الشمس لم يصح صومه (وكما  
ان النهار) وهو من لدن طلوع الشمس إلى غروبها واليوم من لدن طلوع الفجر إلى غروب الشفق وقد  
يطلق أحدهما على الآخر توسعاً (ميقات تمام الصوم) والميقات الوقت المضروب للشئ (فالعمر)  
هو بقاء الانسان من لدن ولادته إلى موته (ميقات تمام الايمان) فوصفه بالحجة أى انه حق صحيح (قبل  
آخره بناء على الاستصحاب) أى التمسك بما كان سابقاً بقاء لما كان على ما كان (وهو مشكوك  
فيه) بعدم تساوى صدقه على أفرادهم (والعاقبة مخوفة) وعاقبة كل شئ آخره ومخوفة أى يخاف منها  
(ولاجلها كان بكاء أكثر الخائفين) لله تعالى كما يعرف من سب طبعات المشايخ وأحوال الاولياء ويأتى  
شئ من ذلك للمصنف في ربيع المهلكات (لا جل) (انها) أى العاقبة وهى الخاتمة أى حسنها (ثمرة  
القضية السابقة) أى نتيجة (و) ثمرة (المشينة الازليسة) وهى العناية السابقة ليجاد المعدوم أو اعدام  
الموجود (التي لا تظهر الا بظهور القضية به ولا يطاع عليه بشر) وفي بعض النسخ أحد من البشر (خوف  
الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر في الحال ما سبقت السكامة) أى قوله أنا مؤمن (بنقيضه) وضده  
(من الذي يدري انه من الذين سبقت لهم من الله الحسنى) وفي بعض النسخ من الذي سبقت له والاولى  
موافق للآية في الجلالة ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون والحسنى تأنيث الاحسن  
فسرت بالجنة فظهر ان الاعتبار هو ايمان الموافاة الواصل إلى آخر الحياة قال أبو منصور البغدادي الايمان  
مرتبط أوله بآخره وتعود أحوال المكلفين في النهايات إلى ما سبق لهم في البدايات فلا بد من مراعاة  
العواقب في الامور الدينية وهذا وجه الاستثناء ثم شرع المصنف في ذكر آيات وآثار تدل على ذلك فقال  
(وقيل في معنى قوله تعالى) ونص القوت وقال بعض العلماء في معنى قوله عز وجل (وجاءت سكرة  
الموت بالحق) ذلك ما كنت منه تحيد (أى بالسابقة) زاد المصنف (أى أظهرتها) وأصل السكرة من  
السكر بالضم وهى حالة تعرض بين المرء وعقله (وقال بعض السلف انما يوزن من الاعمال خواتمها)  
هكذا أورده صاحب القوت والبحث في وزن الاعمال قد تقدم (وكان أبو الدرداء) عويم بن عامر الانصاري  
رضي الله عنه تقدمت ترجمته في كتاب العلم (يحلف بالله) عز وجل (ما من أحد آمن ان يسلب ايمانه  
الا سلبه) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه ما أحد وقوله سلبه بالبناء للمجهول والضمير عائداً إلى  
الايمان وإلى هذا أشار سيدنا القطب الجليلاني ان الله قد أعطاني سبعين موثقاً اني لا أمكر بك يا عبد  
القادر وفي كل مرة ازداد خوفاً فهذا مقام العارفين الخائفين (ويقال من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء  
الخاتمة نعوذ بالله من ذلك) ونص القوت ويقال من الذنوب ذنوب لا عقوبة لها الا وقت الخاتمة وهذا أخوف  
ما يخاف العاملون مع قوله عز وجل ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقيل من الذنوب ذنوب توخر  
عقوبتها إلى وقت الخاتمة لا عقوبة لها الا التوحيد في آخر نفس (وقيل هي عقوبة دعوى الولاية والكرامة)  
ونص القوت وقيل هذا يكون عقوبة للدعوى للولاية والكرامة (بالافتراء) على الله عز وجل ولقد  
سمعت شيخنا السيد عبد الرحمن بن مصطفى العبدوسني رحمه الله تعالى يقول سمعت شيخنا الشيخ مشيخ  
ابن جعفر الرملي يقول الدعوى فضيحة ولو كانت حجة يشير إلى دعوى الولاية ودعوى الكرامة يعنى  
ولو أثبت ما أراد اثباته باظهار شئ من خوارق العادات فانه غير معتبر عند أهل السكال هذا اذا كان صحيحاً  
في نفس الامر فأما اذا كان بالافتراء والاختلاق فهو أشبه بالسحر والتخديم وهذا يورث سوء الخاتمة  
كما صرح به العلماء (وقال بعض العارفين) بالله تعالى (لو عرضت على الشهادة) في سبيل الله عند باب  
الدار (و) عرض على (الموت على التوحيد) الخالص (عند باب الحجر) التي داخل الدار (لاختبرت  
الموت على التوحيد) إذ كل الصيد في جوف القرا قبل له ولم قال (لاني ما) ونص القوت لاني لا أدري

على الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب الحجر لا اختبرت الموت على التوحيد عند باب الحجر لاني لا أدري

عن التوحيد الى باب الدار  
وقال بعضهم لو عرفت  
واحدا بالتوحيد نجسين  
سنة ثم حال بيني وبينه  
سارية ومات لم أحكم أنه  
مات على التوحيد وفي  
الحديث من قال أنا مؤمن  
فهو كافر ومن قال أنا عالم  
به فهو جاهل وقيل في قوله  
تعالى وتمت كلمات ربك  
صدقا وعدلا صدق ما لم  
على الايمان وعدلان مات  
على الشرك وقد قال تعالى  
ولله عاقبة الامور فهما  
كان الشك في هذه المثابة  
كان الاستثناء واجبا لان  
الايمان عبارة عما يفيد  
الجنة كما أن الصوم عبارة  
عما يبرئ الذمة وما فسد  
قبل الغروب لا يبرئ الذمة  
فيخرج عن كونه صوما  
فكذلك الايمان بل لا يبعد  
أن يسئل عن الصوم  
الماضي الذي لا يشك فيه  
بعد الفراغ منه فيقال  
أصمت بالامس فيقول نعم  
ان شاء الله تعالى اذا الصوم  
الحقيقي هو المقبول والمقبول  
غائب عنه لا يطالع عليه الا  
الله تعالى فمن هذا حسن  
الاستثناء في جميع أعمال  
البر ويكون ذلك شكافي  
القبول اذ يمنع من القبول  
بعد حريان ظاهر شروط  
الصحة أسباب خفية لا يطالع  
عليها الا بالارباب جل  
جلاله فيحسن الشك فيه  
فهذه وجوه حسن الاستثناء  
في الجواب عن الايمان

ما يعرض لقابلي من التغيير  
من باب الحجر (الى باب الدار) كذا في القوت (وقال بعضهم)  
أي العارفين ونص القوت وقال بعض الخائفين وكل عارف بالله خائف (لو عرفت واحدا بالتوحيد)  
ونص القوت لو علمت أحدا أو عرفت على التوحيد (خمس سنين سنة ثم حال بيني وبينه سارية) هي الاسطوانة  
(ومات) وفي القوت ثم مات (ما أحكم) عليه (انه مات على التوحيد) لعلى بسرعة تقلب القلوب (وفي  
الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل) هكذا هو في القوت وقال العراقي أخرجه  
الطبراني في الاوسط الشطر الاخير منه من حديث ابن عمر وفيه لبث من أبي سليم والشطر الاول روى من  
قول يحيى بن أبي كثير واه الطبراني في الصغير بالفظ من قال أنا في الجنة فهو في النار وسنده ضعيف ورواه  
أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث البراء باسناد ضعيف جدا ورواه في مسند الحرث  
ابن أبي اسامة من رواية قتادة عن عمر بن الخطاب مر فوعا وهو منقطع اه قلت هكذا نقله الحافظ السخاوي  
بتمامه في المقاصد الا انه قال في رواية الديلمي عن جابر بدل البراء فلا أدري هو تصحيف في نسخة المقاصد  
أو تغيير منه قصد اذ لم يراجع (وقيل في قوله) تعالى وفي القوت كانت هذه الآية مبيكة للعابدين في معنى  
قوله تعالى (وتتمت كلمات ربك صدقا وعدلا) قيل (صدق ما لم على الايمان وعدلان مات على الشرك)  
كقوله تعالى ان الذين حققت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم  
(وقد) قال تعالى ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقال تعالى أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب  
وقال تعالى والنالموفوهم نصيبهم غير منقوص (قال الله تعالى ولله عاقبة الامور) وقال تعالى قل لا يعلم من  
في السموات والارض الغيب الا الله (ومهما كان الشك في الايمان بهذه المثابة (كان الاستثناء) فيه  
(واجبا) أي لازما (لان الايمان عبارة عما يفيد) صاحبه (الجنة كما ان الصوم عبارة عما يبرئ الذمة)  
أي ذمة الرب عن عتق العبد (و) من المعلوم ان (مافسد) بالافطار (قبل الغروب لا يبرئ الذمة فيخرج  
عن كونه صوما فكذلك الايمان) اذا انتقض قبل الوفاة خرج عن كونه ايمانا وسبباً في هذا بحث من  
كلام السبكي (بل لا يبعد) كذا في النسخ وفي أخرى بل ينقدح (ان يسأل عن الصوم الماضي الذي  
لا يشك فيه) وفي نسخة عن الصوم الماضي لا يشك فيه (بعد الفراغ منه فيقال) له (أصمت بالامس  
فيقول نعم ان شاء الله) فربط الشرط بالماضي وهو صحيح (اذا الصوم الحقيقي) أي المعتد به عند الله تعالى  
(هو المقبول) عنده (والمقبول غائب) وفي نسخة مغيب (عنه لا يطالع عليه) لانه من أمور الآخرة ولكن  
يظهر في بعض الاحيان بالامارات الدالة عليه (فمن هذا) السبب (يحسن الاستثناء في جميع أعمال البر)  
أي الخير (ويكون ذلك شكافي القبول) وفي تقييد الاعمال بالبرودة على الطائفة المشهورة بالارادة بالديار  
المصرية وغيرهم ممن غلوا غاية الغلو وتجاوزوا عن الحدود حتى صار الرجل منهم يستثنى في كل شيء  
فيقول أحدهم هذا ثوب ان شاء الله هذا جبل ان شاء الله فاذا قيل لهم هذا الشك فيه يقولون لكن اذا  
شاء الله ان يغيره ثم قال المنصف (اذ تمنع من القبول بعد حريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لا يطالع  
عليها الا بالارباب فيحسن الشك فيه) بهذا الاعتبار (فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن  
الايمان) وحاصل ما في الوسمه الاخير ان الايمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافر ليس بايمان  
كالصلاة التي أفسدها قبل الكمال والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب وهذا مأخذ كثير من  
أهل الكلام من أهل السنة وغيرهم وعند هؤلاء ان الله يحب في الازل من كان كافرا اذا علم منه انه  
يموت مؤمنا فالصحابة مازالوا محبوبين قبل اسلامهم وابلس ومن ارتد عن دينه مازال الله يبغضه وان كان لم  
يكفر بعد وقد دفعه الخفية بان الايمان اذا تحقق بشروطه كيف يكون كالصلاة التي أفسدها قبل كمالها  
والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب قال القنوي في شرح عقيدة الطحاوي لا كلام في الاستثناء  
للخاتمة وهو واجب عندنا وانما الكلام في الايمان وان كفر بعد ذلك أي بعد الايمان لا يتبين انه لم يكن

مؤمن قبل الكفر كإبليس فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وعند الأشعري العبرة للختم ولا عبرة للإيمان من وجد منه التكذيب للحال فإن كان في علم الله تعالى أن هذا الشخص يتختم له بالإيمان فهو للحال مؤمن وإن كان يكفر بالله ورسوله فإن كان في علم الله تعالى أنه يتختم له بكفر يكون للحال كافر وإن كان مصدقا بالله ورسوله وقالوا إن إبليس حين كان معلما للملائكة كان كافرا واستدلوا بقوله تعالى وكان من الكافرين أي كان في علم الله وأجيب عن الآية بأن معناه وصار من الكافرين قال شارح العقائد والحق أنه لا خلاف في المعنى يعني بل الخلاف في المبنى فإذا أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى أي الاذعان وقبول العبادة فهو حاصل في الحال وإن أريد ما يترتب عليه النجاة والثمار في المآل فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فنقطع بالحصول أريد الأول ومن فوّض إلى المشيئة أريد الثاني اه وفهم منه أن الخلاف بين الفريقين لفظي وأشار إليه السبكي في عقيدته التي تقدم ذكرها في أول الكتاب وهو قوله واقد يقول خلا فهم ما إلى اللفظ كالاستثناء في الإيمان وذكر فيها أن أباه منصور الماتريدي مع الأشاعرة في هذه المسئلة والله أعلم (وهي) أي تلك الوجوه (آخر ما تختم بها) كتاب قواعد العقائد إن شاء الله تعالى) وفيه بط الحال بالشرط (والله أعلم) أي في التآديب بتفويض العلم إلى الله تعالى وللتبرك ويوجد هنا في بعض النسخ زيادة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى من أهل الأرض والسماء وهي زيادة حسنة تشبه أن تكون من كلام المصنف الأتني ما وجدتها في نسخة ولتختتم هذا الكتاب بفصول منها ما له تعلق بمسئلة الاستثناء ومنها ما له تعلق بمسئلة الإيمان ومنها ما هو مقيم للكتاب فصارت الفصول على ثلاثة أنواع \* النوع الأول من الفصول الثلاثة ما يتعلق بمسئلة الاستثناء خاصة قال الكمالان ابن الهمام وابن أبي شريف لا خلاف بين القائلين بدخول الاستثناء والمانعين في أنه لا يقال أنا مؤمن إن شاء الله للشك في ثبوت الإيمان حال التسكلم بالاستثناء المذكور والا كان الإيمان منفيا لان الشك في ثبوته في الحال كفر بل ثبوته في الحال مجزوم به دون شك غير أن بقاءه إلى الوفاء عليه وهو المسمى بإيمان الموافاة الذي يوافي العبد عليه متصفا به آخر حياته غير معلوم له ولما كان ذلك هو المعسر في النجاة كان هو المحبوط عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو أمر مستقبل فلا استثناء فيه اتباعا لقوله تعالى ولا تقولن لشيئ إني فاعل ذلك غدا إلا إن يشاء الله فلا وجه لوجوب تركه إلا أنه لما كان ظاهرا التركيب أمر من الأخبار بقيام الإيمان به في الحال وإن الاستثناء يناقض الأخبار بقيام الإيمان به في الحال كان تركه أبعد عن التهمة بعدم الجزم بالإيمان في الحال الذي هو كفر فكان تركه واجبا لذلك وأما من علم قصده بأنه إنما استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة فربما اعتاد النفس التردد في الإيمان في الحال لكثرة أشعارها بتردها في ثبوت الإيمان واستمراره وهذه مفسدة إذ قد تجر إلى وجود التردد آخر الحياة للاعتياد به خصوصا والشيطان مجرد نفسه في هلاك ابن آدم لا شغل له سواء فيجب حينئذ تركه اه وفيه شيان الأول قوله فلا استثناء فيه اتباعا لقوله تعالى الخ لا يخفى أن مانع فيه ليس داخلا في عموم مفهوم الآية لأن في الأمر المستقبل وجود الإبقاء والكلام في الاستثناء الموجود حالا على احتمال أنه ربما يعرض له حال يوجب له زوالا ولهذا مثل مشايخنا هذا الاستثناء بنحو قوله أنا شاب إن شاء الله تعالى حيث يحتمل أنه بصير شيئا وهو ليس تحته طائل وادخاله تحت قوله تعالى ولا تقولن لشيئ الآية لا يقول به قائل وهذا البحث أبداه ملا على القاري من أصحابنا والثاني إن أشعار اللفظ في نفسه إنما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض إذا فرض قصد التبرك لأجل إيمان الموافاة خوفا من سوء الخاتمة وهذا البحث أبداه الكمال بن أبي شريف وحاصل القول مع قطع النظر عما يرد عليه أن المستثنى إذا أراد الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء وهذا لا خلاف فيه وأما إذا أراد أنه مؤمن كامل أو بمن يموت على الإيمان فلا استثناء حينئذ جازا أن الأولى تركه باللسان وملاحظته بالجنان وبالله التوفيق \* (تنبيه) \* قول من قال إن من شهد

وهي آخر ما تختم به كتاب  
قواعد العقائد تم الكتاب  
بحمد الله تعالى وصلى الله  
على سيدنا محمد وعلى كل  
عبد مصطفى

لنفسه بهذه الشهادة فلمشهد لنفسه بالجنة فيه انه لا محذور في هذا المقال فانه ليس من قبيل قول القائل أنا طویل ان شاء الله تعالى بل ينظر قولك أنا زاهد أنا متق أنا تائب ان شاء الله اما قاصدا هضم النفس والتواضع وهذا انما يتصور في حق الاكابر أو قاصدا جهله بحقيقة وجود سر وطه وهذه الاشياء في الحال أو نظرا الى مشيئة الله تعالى من احتمال تغير الحال في الاستقبال ولذا الماسئل أبو يزيد البسطامي هل لحيتك أفضل أم ذنب الكلب فقال ان مت على الاسلام فالحيتي بخير والاذنب به أحسن وبهذا يتبين أن من يقول أنا مؤمن حقا لو قيل له أنت من أهل الجنة حقا لم يقدر أن يقول نعم فانه من الامر المبهم والله أعلم \* استطراد \* اختلاف قول أصحابنا في مثل قولك أنا مؤمن أنا را شد أنا متق ان شاء الله تعالى أى في كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاخيار وبرجى البقاء عليه في العاقبة والمآل ويحصل به تركية النفس والاجباب قال الكسطلي وههنا فرق دقيق يحصل به الاستثناء في الرشاد والتقوى دون الايمان وهو أن لرشاد أعنى الاهتداء لعمل الصالحات والتقوى أى الانتفاء عن المنهيات ليس واحد منهما شيا محصلا يحصل تماما لاحد في وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا في الحال أو في حين من الاحيان وكذلك التقى ليس من اجتناب المحرم في حين من احيان كونه مكافيا للخالص منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتمنع عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر ما هو في القوة والثبات بحيث يكسر الشهوات ويقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر وانى للانسان ذلك وكيف لا يشك في حصوله وأما الايمان فهو ٧ الحصول يحصل لمن هداه الله تعالى بنعمائه وأما ثباته فأمر خارج عن مدلول قوله أنا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء فتأمل

٧ هكذا يبايض بالاصل

\* (فصل) \* قد ألف قاضى القضاة تقي الدين السبكي رسالة صغيرة في هذه المسئلة وذلك بسؤال والده له اما هو الشيخ تاج الدين عبد الوهاب أو غيره وقد يحملون المشايخ كثيرا على هذه الرسالة وقد سبقت الى محمد الله تعالى بخط المصنف مع جملة تأكيده له وهى المسودة الاصلية فأجبت ابراد خلاصتها هنا تكميلا للقوائد فانها غريبة في بابها وربما لا توجد عند كل أحد وها أنا أسوق لك مع اسقاط بعض مالا يجتاج اليه وهو يسير قال رحمه الله تعالى مخاطبا والده بعد الجدة والصلاة مازسه وبعد فقد علمت ما ذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية في هذا الزمان تسلكوا في مسئلة أنا مؤمن ان شاء الله تعالى وقالوا ان الشافعية يكفرون بذلك وسامنى ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء لا ينبغي أن يكون بينهما من الخلاف ما يفضى الى تكفير ولا تبديع وانما هو خلاف في الفروع فانهم جميعهم من أهل السنة انما يجرى في مسئلة فرعية أو مسئلة أصولية يرجع الخلاف فيها الى أمر لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من ذلك فلما بلغنى ما قلت تأملت لذلك واستحييت قول قائله وعذرت به بعض العذر لاني أعلم ان في كتبهم بانه لا يصلح خلف شاك في ايمانه وأرادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخري منهم اذا حقق البحث معه رجع الى أمر لفظي وما أرادوه به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه من يقول هذه المقالة وهو برى بما أرادوه به وأتمتهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك وأبو حنيفة رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه انكار قول المؤمن أنا مؤمن ان شاء الله لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود الذى هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك بل هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ثم سرد أسماءهم التى سردناها في أول هذا البحث ثم قال وهذا القول صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب منهم من يوجب به ويمنع القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يمنعه ويوجب القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح والكلام في

هذه المسئلة طویل يحتاج الى مواد كثيرة وقواعد منتشرة وقلب سليم وفكر مستقيم ومخاطبة من يفهم عنك ماتقول ويعاني مثل ماتعانيه في المنقول والمعقول وارتياض في العلوم واعتدال في المنطوق والمفهوم وطبيعة وقادة وترجيحة منقادة وتجرد في علم الطريق والسلوك وتقوى وتذكر اذا عرض له مس الشيطان فتبصر ماتنزاح به عنه الشكوك وقد يأتي في مباحث هذه المسئلة ما تخفي عن كل أحد لعزة من يفهمه أو يسلم في المعتقد لكني أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك وأنت على كل حال ولد صالح وهذه المسئلة تستمد من مسائل \* احداها تحقيق معنى الايمان وقد صنفت فيه مجلدات ويكفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وذكر الاغويون قولين في معنى أن تؤمن ومعنى الايمان أحدهما وهو المشهور أن تصدق والباء للتعدي فالايمان التصديق بهذه الامور الخمسة والثاني أن تؤمن نفسك من العذاب والباء للاستعانة أو السببية فالايان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الامور الخمسة وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء لان الامن من عذاب الله مشروط بمشينة الله بلا اشكال وتخريج الاستثناء على هذا القول لم أحده منقولاً وانما ذكرته وهذا القول لم يذكره الاكثرون ولكن الواحدى ذكره في أول تفسيره وبأهلك به ففرت أنا عليه هذا الجواب \* المسئلة الثانية هل الاعمال داخلة في مسمى الايمان أو خارجة عنه ظاهر الحديث المذكور انها خارجة عنه وقد اشتهر على ألسنة السلف أن الايمان قول وعمل وجاء في القرآن والسنة مواضع كثيرة أطلق فيها الايمان على الاعمال وههنا احتمالات أربعة أحدها أن تجعل الاعمال من مسمى الايمان داخلة في مفهومه لكن يلزم من عدمها عدمه وهذا مذهب المعتزلة والثاني أن تجعل أجزاؤه داخلة في مفهومه لكن لا يلزم من عدمها عدمه فان الأجزاء على قسمين منها ما لا يلزم من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للانسان وكالاعضاء للشجرة فاسم الشجرة صادق على الاصل وحده وعليه مع الاغصان ولا يزول بزوال الاغصان وهذا هو الذي يدل له كلام السلف وقولهم الايمان قول وعمل يزيد وينقص فان يجتمع هذان الكلامان الاعلى هذا المعنى ومن هنا قال الناس شعب الايمان الثالث أن تجعل الايمان آثاراً خارجة عن الايمان لكنهم منعه وبسببه وإذا أطلق عليها فبالتجواز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب الرابع أن يقال انها خارجة بالكيفية لا يطلق عليها حقيقة ولا مجازاً وهذا باطل والمختار القول الثاني وتحقيقه أن اسم الايمان موضوع شرعاً للمعنى الكلى المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل والاعتقاد والقول دون العمل والاعتقاد وحده بشرط القول فاذا عدم العمل لم يعدم الايمان واذا عدم القول لم يعدم الايمان ولكن عدم شرطه واذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لانه الاصل اذا عرفت ذلك فاذا قلنا الاعمال داخلة في مسمى الايمان كان دخول الاستثناء جائزاً لان المؤمن غير جازم بكل الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما استثنوا لذلك لكن هذا يقتضى أحد أمرين اما أن الايمان لا يحصل الا بالاعمال وقد قلنا انه مذهب المعتزلة وعليه يلزم ان من فقد الاعمال يجزم بعدم الايمان لأنه يقتصر على الاستثناء واما أن نقول ان الايمان حقيقة واحدة صادقة على القليل وهو مجرد الاعتقاد الكثير والصحيح والكثير وهو المضاف اليه الاعمال ولها مراتب أدناها اماطة الأذى عن الطريق ومؤمن اسم فاعل مشتق من مطلق الايمان فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه الا أن يراد بالايمان الايمان الكامل فيصع وأما أصل الايمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة على هذه الطريقة وقال بعض الناس السلف انما استثنوا الاعتقادهم دخول الاعمال في الايمان وفيه نظر لما ذكرناه فالوجه أن يضاف الى ذلك أن اطلاق قولهم أنا مؤمن يقتضى انه جامع بين القول والعمل فذلك استثنوا وليس ببعيد \* المسئلة الثالثة أن الايمان انما ينفع في الآخرة اذا مات عليه فمن مات كافراً



لم ينفعه ايمانه المتقدم وهل نقول انه لم يكن ايمانا لان من شرط الايمان أن لا يعقبه كفر أو كان ايمانا ولكن بطل فيما بعد لطر بان ما يحبطه أو كان الحكم بكونه ايمانا صحيحا موقوفا على الخاتمة كما يتوقف الحكم بصفة الصلاة والصوم على تمامهما لانها عبادة واحدة مرتبطة أولها بالآخرها فيفسد أولها بفساد آخرها تخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال من ذلك والاول قول الاشعرى والثاني ظاهر القرائن تدل له حيث حكم بان المرئ يحبط عمله اذا مات كافرا والثالث اقتضاء كلام بعضهم وعلى كل الاقوال الثلاثة يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرط اما في الاصل واما في التدين واما في النفع ويكون الاستثناء راجعا الى أصل الايمان ولا يحتاج أن نقول ان الاعمال داخله فيه ويلزم على هذا حصول الشك فيه لكن هذا شك لاحتمال العبد فيه فانه راجع الى الخاتمة التي لا يعلمها الا الله وليس شكا في اعتقاده الحاصل الآن نعم هو شك في كونه نافعا وصحيا ومسمى عند الله ايمانا وان كان صاحبه جازما بانه ايمان قد أتى بما في قدرته من ذلك من غير تفريط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه \* المسئلة الرابعة ولم أجدهم تعرض للتخريج عليها غيرى وهى التي أشرت الى عزة من يفهمها واحتياج سامعها الى تثبت في الفهم بتوفيق من الله بالسلامة أنا وان سلمنا أن الايمان التصديق وحده من غير اضافة الاعمال اليه ولا الامن من العذاب بسببه ولا اشتراط الخاتمة في مسماه فنقول التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث ويشترط معرفة المصدق به فلا بد للتصديق من المعرفة ويشهد لذلك مارواه البغوى أبو القاسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشى استقبله شاب من الأنصار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصبحت يا حارثة قال أصبحت مؤمنا بالله حقا قال أظن ماتقول فان لكل قول حقيقة قال يا رسول الله عزفت نفسى عن الدنيا فأسهرت ليلى وأظلمات نهاري وكأني بعرض ربي بارزا وكأني أنظر الى أهل الجنة يترأفون فيها وكأني أنظر الى أهل النار يتعاونون فيها قال أبصرت فالزم عبد نور الله الايمان في قلبه فقال يا رسول الله ادع الله لى بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث يذكره الصوفية كثيرا وهو مشهور عندهم وان كان فى سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية وهو شاهد لامر من أحدهما جواز اطلاق أنا مؤمن من غير استثناء والثاني الاشارة الى ما قلناه من أن هذا الاطلاق تشترط فيه المعرفة والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتا كثيرا فعرفة الله تعالى معرفة وجوده ووحدانيته وصفاته اما ذاته فغير معلومة للبشر ووجوده معلوم لكل أحد ووحدانيته معلومة لجميع المؤمنين وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها وأعلى المعارف لانهاية لها فلا يعلمها الا هو سبحانه وتعالى وأعلى الخلق معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ثم الانبياء والملائكة على مراتبهم وأدنى المراتب الواجب الذى لا بد منه فى النجاة من النار وفى عصمة الدم وبين ذلك وسائط كثيرة منها واجب ومنها ما ليس بواجب وكل ذلك داخل فى اسم الايمان لانه تصديق بهما وبالاخلال به والعباد بالله قد يترك ذلك الواجب فقد يخرج من الايمان به وقد لا يخرج والحد فى ذلك منزلة قدم للمتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم فيه على قدر علمه ويقف فيه على قدر خوفه وأحوال القلوب فى ذلك متفاوتة جدا والمعارف الالهية المفاضة عليها من المكوث الاعلى واسعة جدا فالخائف مامن مقام ينتهى اليه الا ويخاف أن يكون فيه على خطر ويخلع قلبه من الهيبة فيفرغ الى المشيئة ويقول حسبي ان كنت أدبت الواجب وسواه رجلا أن أحدهما أقامه الله تعالى مقام البسط وانشرع الصدر باليقين فيطلق والاخر غافل عن الحالين اكتفى بظاهر العلم يكتفى عنه بالاملاق أيضا وعلى هذه الاحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف فى ذلك وكل قصد الخير وتكامل على حسب حاله وليس فيهم من يكفر بعضا بل كل متكامل على قدر حاله وكل اناء بالذى فيه يوشع ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الامور

المناعة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق وانغمرت تلك الامور المتقابلة له في قلبه ومن جوز الامرين نظر الى الطرفين وليس أحد منهم شاكا فيما هو حاصل الا ان ولا مقصرا فيما وجب عليه ولله الحمد والمنة \* المسئلة الخامسة قال بعض الناس ان الاستثناء للشك في القبول وهذا يلتفت على أن الايمان هل يوصف بالقبول وعدمه أو بالصحة وعدمها أما القبول فالظاهر أنه متى حصل الايمان والوفاء عليه قبل قطعا وكذا الصحة اذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح قطعا وانما يكون فساده اذا صدق تصديقا غير مطابق والعباد بالله فمن يعتقد في الله أوفى صفاته ما يكفر به لا يقال انه مؤمن ايمانا فاسدا بل ليس بمؤمن فالايمان من الامور التي ليس لها الا وجه واحد كاداء الذين وما أشبهه \* المسئلة السادسة جميع ما ذكرناه حملت ان فيه على ما وضعت له في اللغة من دخولها على المحتمل الذي يقال انه الشك وقد عرفنا ان يخرج الشك فيها على وجه لا يقضى ككفر ولا شكافي الايمان أما اذا قصد بها جاهل شكافي أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجوه التي ذكرناها فذلك باطل وكفروضلال \* المسئلة السابعة أن تدخل على شرط وجزاء ولا بد أن يكونا مستقبلين كقولك ان جئتني أكرمك ولك أن تقدم الجزاء وحينئذ يكون هو عين الجزاء على مذهب الكوفيين ودليله على مذهب البصريين كقولك أنا مؤمن ان شاء الله ووضع الانسان يقتضي الاستقبال كما قلناه فيكون معناه أنا مؤمن في المستقبل كما أنا مؤمن في الحال لكن الناس لا يفهمون منها ذلك ولم يضعوا هذا الكلام الا للاحتراز عن القطع بالايمان في الحال فالمراد بقوله أنا مؤمن في الحال ولكنه لما طرق اليه التردد بالاعتبارات التي ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل لحاز تعليقه بالمستقبل والحاضر لا يجوز تعليقه الاعلى هذا الوجه اما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه فلا يقال أنا انسان ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرازقة فانهم مبتدعة جهال ضلال في ذلك ولتعليق الحال بالمشينة وجه آخر يمكن الحمل عليه بالنسبة الى اللغة وهو أن يكون المعنى ان كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبار ان التي قلناها ولكن ذكرنا لفظ كان تعميلا لتعليق بحسب اللغة ليصير بمعنى الثبوت في المستقبل حتى يكون الشرط مستقبلا ويكون الجزاء محذوفا يدل عليه هذا المذكور كما تقول ان أكرمك متى غدا فأنا الا ان محسن اليك أي لا بدع في اكرامك لي لاني محسن اليك الا ان \* المسئلة الثامنة خرجوا ان شاء الله ههنا على معنى آخر غير الشك وهو التبرك أو التأذب وساق الا يتبين قوله تعالى ولا تقولن لشيء الا بية وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام الا بية ولقوله صلى الله عليه وسلم اني لا رجوان أكون ألقاكم وقد علم انه أتقاهم وهذا صحيح لكنه كانه مستقبل وربط المستقبل بالشرط لا يستنكر وأما الذي يتعلق بخصوصية ما نحن فيه ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا الى زيادة الكلام فيه والله أعلم اه كلام النبي برمه ولم أحذف منه الا ما لا يحتاج اليه وهو قليل جدا فرجه الله تعالى لقد كتبه في بعض نهار تاليه فإما لم يكتب غيره مثله في خمسة أيام \* استطراد \* خلف كلام السبكي قد تقدم لنا عنه النقل عند قول المصنف فان قلت ما وجه قول السلف أنا مؤمن ان شاء الله ذكر أسامي جماعة من السلف ثم رأيت ذلك بعينه في كتاب السنة لاللكا في الا أن السبكي زاد عند ذكر ابن مسعود واختلاف في رجوعه عنه فقد قرأت في تلخيص الادلة لابي اسحق الصفار قال وذكر الاستاذ أبو محمد الحارثي الحافظ في كتاب الكشف عن مناقب الامام عن موسى بن كشير عن ابن عمر انه أخرج شاة لتذبح فمر به رجلا فقال له أمؤمن أنت قال نعم ان شاء الله قال لا يذبح نسبكي من يشك في ايمانه ثم مر به رجلا فقال له أمؤمن أنت قال نعم فذبح شاته فلم يجعل من يستثنى في ايمانه مؤمنا وجعله شكافي الايمان وأسند عن عطاء انه كان يذكر على من يستثنى في ايمانه وأسند عن ابن مسعود رضي الله عنه انه كان يستثنى في ايمانه وكذلك أصحابه فلقبهم صاحب معاذ ابن جبل وناظرهم حتى انزل ابن مسعود وجماعته عن ذلك واستغفر ابن مسعود عن ذلك وعد ذلك خطأ

من نفسه وأسند عن همام بن مسلم عن أبي حنيفة أنه كان لا يرى الصلاة خلف من يستثنى في إيمانه  
 وأسند عن سفيان الثوري أنه رجوع عن الاستثناء في الإيمان وروى غيره عن ابن المبارك من شك في  
 إيمانه فليس بمؤمن ويعني بالشك أنه لا يدري هل هو مؤمن أو ليس بمؤمن وأما إذا لم يشك هذا الشك  
 ولكنه يستثنى على معنى أنه هل يبقى على الإيمان في مستقبل الوقت أو على أن قوله أنا مؤمن حقا يقتضي  
 استكمال الإيمان بتوابعه كما يقال فلان عالم حقا أنه يقتضي استكمال العلم بما يوجب العلم فهذا لا يكون  
 شكافي الإيمان ولكنه يكون خطأ في القول لأن توابع الإيمان ليست من أصل الإيمان فنهض الإيمان  
 يكون حاصل بدون توابعه فلا يصح الاستثناء في الإيمان ألا ترى أن ابن مسعود رجوع عن هذا واستغفر ولم  
 يكن ابن مسعود شاكافي الإيمان وكذلك رجوع سفيان عن هذا الاستثناء يدل على كونه على خطأ في  
 هذا الاستثناء وإن لم يكن شاكافي إيمانه وقد حكى أن أبا حنيفة لقي قتادة فقال له أبو حنيفة أمؤمن  
 أنت فقال قتادة نعم إن شاء الله فقال له أبو حنيفة أرغبت عن مله إبراهيم فانه قال بلى لما قال له ربه أولم تؤمن  
 وفي بعض الروايات قال له قتادة أرجو فقال له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقله تعالى والذي أطمع أن يغفر  
 لي خطيئتي يوم الدين قال فهلا قلت كما قال إبراهيم بلى لما قال له ربه أولم تؤمن وفي بعض الروايات لما قال  
 له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقله ولكن لي مطمئن فابى فقال له أبو حنيفة هلا قلت كما قال إبراهيم بلى حين  
 قال له ربه أولم تؤمن فالتزم قتادة لما ألزمه أبو حنيفة بما ذكر قلت فقد ظهر بما تقدم أن المنع عن  
 الاستثناء في الإيمان قال به جماعة من السلف ولم ينفرد به أبو حنيفة وأصحابه كما يقوله المخالفون لهم بل  
 الاختلاف حاصل في الطبقة الأولى على أنه وافقهم في ذلك جماعة من أهل الضلال قولهم كقول أصحاب  
 أبي حنيفة وإن كان موافقهم لا يعتد بهم منهم الشمرية والثوبانية والشيبية والغيلانية والمالكية  
 والنجارية لا كثرهم الله تعالى كيان الأشاعرة وافقهم من طوائف الضلال في جواز القول به جماعة  
 وهم الخوارج والازارقة والصفرية وغلاة الروافض وفريق من المعتزلة والله أعلم

\*(النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذكر ماله تعلق بالإيمان وهذا النوع نذكر فيه ثلاثة مباحث)\*

(المبحث الأول) في بيان ما يتعلق بالإيمان قال الكمالان ما يجب به الإيمان هو ما جاء به محمد رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب التصديق بجميع ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادي وعملي  
 وتفاصيلهما كثيرة فاكثفي بالأجمال وهو أن يقر بان لا اله الا الله محمد رسول الله اقرارا صادرا عن مطابقة  
 جنانته واستسلامه للسانه وأما التفاصيل فمما وقع منها في الملاحظة بأن جذبه جاذب الى تعقل ذلك الامر  
 التفصيلي وجب اعطاؤه حكمه من وجوب الإيمان فان كان مما ينبغي بحده الاستسلام أو وجب  
 التكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم بفاحده حكم بكفره والافسق وضلل فما ينبغي الاستسلام هو كل ما يدل  
 على الاستخفاف من الالفاظ والافعال الدالة عليه وما يوجب التكذيب هو جحد كل ما ثبت عن النبي صلى  
 الله عليه وسلم ادعائه ضرورة كالبعث والجزاء والصلوات الخس وأما التبري من كل دين يخالف دين  
 الاسلام فانما شرطه بعضهم لاجراء أحكام الاسلام عليه في حق بعض أهل الكتاب الذين يقولون ان محمدا  
 صلى الله عليه وسلم انما أرسل للعرب خاصة لا الى أهل الكتاب لثبوت الإيمان له فيما بينه وبين الله تعالى  
 لانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد فقط كان مؤنعا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري ولم يشترطه بعضهم  
 لانه عليه السلام كان يكتفي بالشهادة منهم وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام وليس فيه زيادة على التشهد  
 ويحاجب عن هذا بأن كل من كان بحضرة صلى الله عليه وسلم من كلبي أو مشرك فقد سماع منه ادعاء  
 عموم الرسالة لكل أحد فاذا شهد انه رسول الله لم تصدقه اجالا في كل ما يدعيه بخلاف الغائب فانه لم  
 يسمع منه فتمكنت الشبهة في اسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب الى الناس الافتراء في ادعاء العموم  
 جهلا بشؤون التواتر عنه به والله أعلم (المبحث الثاني في بيان أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق) اختلف أهل

السنة والجماعة فقيل هو مخلوق واليه ذهب الحرث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المسكي وغيرهم هكذا نقله الأشعري عنهم واليه ذهب أهل سمرقند من الماتريدية ونقل الأشعري عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنه غير مخلوق وهو قول أهل بخاري وقرغانة من الماتريدية وهو الذي رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة وقال صاحب المسيرة واليه مال الأشعري ووجهه بما حاصله أن إطلاق الإيمان في قول من قال أن الإيمان غير مخلوق ينطبق على الإيمان الذي هو من صفات الله لأن من أسمائه الحسنى المؤمن وإيمانه هو تصديقه في الأزل بكلامه القديم وأخباره الأزلي بوحده أنيته كمال عليه قوله تعالى اننى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدنى ولا يقال أن تصديقه محدث ولا مخلوق تعالى أن يقوم به حادث اه ولا يخفى أن الكلام ليس في هذا المرام إذا جمعوا على أن ذاته وصفاته تعالى أزلية قديمة وان اعتبر هذا المعنى لا يصح أن الصبر والشكر ونحوهما غير مخلوق حيث ورد معانيهما في أسمائه الحسنى بل السمع والبصر والحياة والقدرة وأمثالها ولا أطن بأن أحدًا قال بهذا العموم وأوجب الكفر لهذا المفهوم الموهوم لأن صفاته تعالى مستثناة عقلا ونقلا وعلى أهل بخاري بأن الإيمان أمر حاصل من الله لا عبرة ببلانه تعالى قال بكلامه الذي ليس بمخلوق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون المتكلم بمجموع ما ذكره قد قام به ما ليس بمخلوق وكان من قرأ القرآن كلام الله الذي ليس بمخلوق وهذا غاية متمسكهم ونسبهم مشايخ سمرقند إلى الجهل إذا الإيمان بالوفاق هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكل منهم ما فعل من أفعال العبد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق أهل السنة والجماعة قال ابن الهيثم في المسيرة ونص أبي حنيفة في الوصية في خلق الإيمان حيث قال نقر بأن العبد مع أعماله وأقراره ومعرفة مخلوق هذا وقد نقل بعض أهل السنة أنهم منعوا من إطلاق القول بمحاول كلامه سبحانه في لسان أو قلب أو مصحف وأن أريده اللفظي رعاية للدب مع الرب لئلا يتوهم متوهم إرادة نفس القديم والله أعلم (المبحث الثالث) في بيان أن الإيمان باق مع النوم والغفلة والانغماء والموت وإن كلاً منهما لا يصاد التصديق والمعرفة حقيقة لأن الشرع يحكم ببقاء حكمها إلى أن يقصد صاحبها إلى إبطالها بما كسب أمر حكم الشرع بمنافاته لها ما في دفع ذلك الحكم خلافاً للمعتزلة في قولهم أن النوم والموت يصادان المعرفة فلا توصف النائم والميت بأنه موقن كذا ذكره ابن الهيثم لكنه يخالف لما في المواقف عنهم أنهم قالوا لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصداقاً كأنه حال نومه والغافل حين غفلته وأنه خلاف الإجماع اه فارتفع النزاع فتأمل \* (خاتمة الببحث) \* في بيان ما يقابل الإيمان وهو الكفر أعادنا الله منه اختلافوا في المقابلة بين الكفر والإيمان هل هي مقابلة الضدين أو مقابلة العدم والمسكة فن قال بالأول قال الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة بحجج الرسل به ومن قال بالثاني فسره بقوله عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمناً وعلى كلا القولين يخرج ارتكاب الذنوب إذا لا يكون مرتكبها بار تكابه إياها منكر الشيء من الدين معلوماً ضرورة أنه منه وهذا ظاهر ولم يخالف فيه أحد من أهل السنة والجماعة لا يقال قد خالف جماعة من الفقهاء حيث يكفر من ترك فرضاً من الفروض الخمسة أعني الصلاة وأخواتها لا نأقول إنما كفروه بذلك لأن الشارع جعل ذلك علامة على كفره لقوله عليه السلام ليس بين المؤمن والكافر الا ترك الصلاة كما جعل السجود للصلاة والقائه المصحف في القاذورات وأمثال ذلك كفراً وليس من التكفير بمجرد الذنب يبق النظر في الأدلة الشرعية التي جعلت هذا علامة الكفر في كون هذا علامة لاحتمال أن يكون التارك كسلاً لا استهزاء ولا استخلاً لا تبركها وهذا نظر آخر عرفه والمسئلة اجتهادية والحق عدم التكفير وسأني لذلك بسط والله أعلم

\* (النوع الرابع من الفصول الثلاثة) \*

في بيان مسائل اعتقادية يتم بها كتاب قواعد العقائد وهي في فصول

**\* (فصل) \*** العبد مادام عاقلاً بالغاً لا يصل الى مقام يسقط عنه الامر والنهي لقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فقد أجمع المسلمون على ان المراد به الموت وذهب بعض أهل الإباحة الى أن العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاف قلبه من الفضلة واختار الايمان على الكفر والكفران سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفسكر وتحسين الاخلاق الباطنة وهذا كفر وزندقة وجهالة وضلالة وأما قوله عليه السلام اذا أحب الله عبدا لم يضره الذنب فعنده انه اذا عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر العيوب أو وفقه للتوبة بعد الحوبة ومفهوم هذا الحديث ان من أبغضه الله فلا تنفعه طاعة حيث لا تصدر عنه عبادة صالحة بنية صادقة ولذا قيل من لم يكن للوصل أهلاً \* فكل طاعة له ذنوب وأما ما نقل عن بعض الصوفية من أن العبد السالك اذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكليف العبادة فوجه بعض المحققين منهم بان التكليف مأخوذ من السكافة بمعنى المشقة والعارف يعبد ربه بلا كلفة ولا مشقة بل يتلذذ بالعبادة وينشرح قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علماً بأنهم سبب السعادة ولهذا قال بعض المشايخ الدنيا أفضل من الآخرة لأنها دار الخدمة والآخرة دار النعمة ومقام الخدمة أولى من مرتبة النعمة وقد حكى عن علي رضي الله عنه أنه قال لو خيرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد لأنه حق الله سبحانه والجنة حظ النفس ومن ثمة اختار بعض الاولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود اللقاء في العقبى والحاصل ان الترتي فوق التوقف كالتدلى والله أعلم

**\* (فصل) \*** الحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيتناوله وينتفع به وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وذهب المعتزلة الى أن الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وأخرى بما لم ينعه الشارع من الانتفاع به وذلك لا يكون الاحلالا ويرد عليهم انه يلزم على الاول أن لا يكون مأثماً كاله الدواب بل العبيد والاماء رزقاً على الوجهين الاخيرين وان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى ورد الوجه الثلاثة قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فيستوفي كل رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً ولا يتصور أن لا يأكل الانسان رزقه أو يأكل غيره لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمنع أن يأكل غيره وأما الرزق بمعنى الملك فلا يمتنع أن يأكله غيره ومنه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون والله أعلم

**\* (فصل) \*** الدعاء مخ العبادة كما في حديث وقال الله تعالى ادعوني أستجب لكم وأنكرت المعتزلة أن يكون للدعاء تأثير في تغيير القضاء ورد بأن الدعاء برد البلاء اذا كان على وفق القضاء والمراد بالقضاء هو المعلق لا المبرم واختلف في ان الدعاء أفضل عند نزول البلاء أم السكوت والرضا فقيل الاول لانه عبادة في نفسه وهو مطلوب ومأمور بفعله وقيل السكوت والخود تحت جريان الحكم أتم رضا ولا يبعد أن يقال الاتم هو أن يجمع بينهما بأن يدعو باللسان ويكون في الجنان تحت الجريان بحكم الجنان وقيل الاولى أن يقال ان الاوقات مختلفة ففي بعضها الدعاء أفضل والفواصل بينهما الاشارة فن وجد في قلبه اشارة الى الدعاء فهو وقته كما ورد من فزع له أبواب الدعاء فتحت له أبواب الاجابة أو الراجعة أو الجنة ومن وجد في قلبه اشارة الى السكوت فهو وقته كما جاء عن ابراهيم عليه السلام لما قال له جبريل عليه السلام ألك حاجة قال ما لي لك فلا قال فاسأل ربك قال حسبي من سؤالي علمه بحالي ويجوز أن يقال ما كان للعباد فيه نصيب والله تعالى فيسه حق فالدعاء أولى وما كان فيه حظ النفس للداعي فالسكوت عنه أولى وهذا على وأعلى والله أعلم

**\* (فصل) \*** اتفق أهل السنة على ان الاموات ينتفعون من سعي الاحياء بأمرين أحدهما ما تسبب اليه الميت في حياته والثاني دعاء المسلمين واستغفارهم له والصدقة والحج على نزع فيما يصل من ثواب

الحج فغن محمد بن الحسن انه انما يصل للميت ثواب النفقة والحج للحاج وعند عامة اصحابنا ثواب الحج للمعجوج عنه وهو الصحيح. واختلف في العبادات البدنية كالصوم والصلاة وقراءة القرآن والذكر فذهب أبو حنيفة وأحمد وجهور السلف الى وصولها والمشهور من مذهب الشافعي ومالك عدم وصولها وذهب بعض أهل البدع من أهل الكلام الى عدم وصول شيء البتة لا الدعاء ولا غيره. وقوله مردود بالكتاب والسنة واستدلاله بقوله تعالى وأن ليس للانسان الا ما سعى مدفوع بأنه لم ينفع انتفاع الرجل بسعي غيره وانما في ملك غير سعيه وأما سعي غيره فهو ملك لساقيه فان شاء أن يبذله لغيره وان شاء أن يبقيه لنفسه وهو سبحانه وتعالى لم يقل انه لا ينفع الا ما سعى ثم قراءة القرآن واهدائه له تطوعا بغير أجره يصل اليه أموالا وصى بأن يعطى شيء من ماله لمن يقرأ القرآن على قبره فالوصية باطلة لانه في معنى الاجرة كذا في الاختيار والعمل الا أن على خلافه فالاولى أن يوصى بنية التعلم والتعلم ليكون معونة لاهل القرآن فيكون من جنس الصدقة عنه فيجوز ثم القراءة عند القبور مكرهة عند أبي حنيفة ومالك وأحمد في رواية لانه لم ترد به السنة وقال محمد بن الحسن وأحمد في رواية لا تنكره لما روى عن ابن عمر انه أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتمها والله أعلم

\*(فصل)\* كره أبو حنيفة وصاحبه أن يقول الرجل أسألك بحق فلان أو بحق أنبيائك ورسلك أو بحق البيت الحرام والمشعر الحرام ونحو ذلك اذ ليس لاحد على الله حق وكذلك كره أبو حنيفة ومحمد أن يقول الداعي اللهم اني أسألك بمعاقدة العزم من عرشك أو بمعاقدة وأجازه أبو يوسف لما بلغه الاثربة وأما ما ورد من قول الداعي اللهم اني أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاي اليك فالمراد بالحق الجرمة أو الحق الذي وعده بمقتضى الرحمة والله أعلم

\*(فصل)\* في المنار لحافظ الدين النسفي ان القرآن اسم للنظم والمعنى وما ينسب للامام أبي حنيفة ان من قرأ بالصلاة بالفارسية أجزاءه فقد جمع عنه وقال لا يجوز بغير العربية الامع عدم القدرة وقالوا لو قرأ بغير العربية فاما أن يكون مجنونا فبداوى أو زنديقا فيقتل لان الله تعالى تكلم بهذه اللغة والاعجاز حصل بنظمه ومعناه قلت ونقل الغنيمي في حاشيته ام البراهين ما نصه قالوا ومن الجلى الواضح ان وضع اللغات ليس الالتفهم السامع فالمحج اليه التكليم والخطاب لا التكليم أو الكلام قال ومن هذا يظهر نفي الائمة رضى الله عنهم فالشافعي مثالا لا يجوز الترجمة بالفارسية ونحوه لان الثابت للضرورة يتقدر بقدرها والرخص لا يتعدى بها مورد النص وأبو حنيفة لم يجوز التلاوة بالترجمة وانما حكم بسخة صلاة المترجم للقراءة من حيث ان الاصول محفوظة جائز تبليغها باللغة المترجم بها ولو كانت لسان النبي المبلغ له اه فانظره مع كلام صاحب المنار هل يساعده أو يضاده والله أعلم

\*(فصل)\* تصديق الكاهن بما يخبر به من الغيب كفر لقوله تعالى لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وقوله عليه السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار في المكان وقيل هو الساحر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وفي معناه الرمال قال القنوي والحديث يشمل الكاهن والعراف والمنجم فلا يجوز اتباع المنجم والرمال وغيرهما كالضارب بالحصى وما يعطى هؤلاء حرام بالاجماع كما نقله البغوي والقاضي عياض وغيرهما ولا اتباع من ادعى الالهام فيما يخبر به عن الهاماته بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا اتباع قول من ادعى علم الحروف المبهجة لانه في معنى الكاهن اه قال ملا على ومن جملة علم الحروف قال المصنف حيث يفكحونه وينظرون في أول الصحيفة أى حرف وافقه وكذا في الورقة السابعة فان جاء حرف من الحروف المركبة من تسخلا كم حكما بانه غير مستحسن وفي سائر الحروف بخلاف ذلك وقد صرح ابن العجمي في منسكه فقال اختلفوا في الغال فكرهه

بعضهم وأجازه آخرون ونص المالكية على تحريره اهـ ولعل من أجاز الغال أو كرهه اعتمد على المعنى ومن حرمه اعتبر حروف المبني فانه في معنى الاستقسام بالازلام قلت بل هو تلاعب بالقرآن وقال الكرماني ولا ينبغي أن يكتب على ثلاث ورقات من البياض افعلا لاتفعل أو يكتب الخير والشر ونحو ذلك فانه بدعة اهـ وذكري المذارك ما يدل على انه حرام بالنص فراجعه وقال الزجاجة لا فرق بين هذا وبين قول المنجمين لا تخرج من أجل نجم كذا أو اخرج لطالع كذا قلت ولا بطل هذه الاشياء جعل النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الاستخارة وبعدها الدعاء المأثور كما هو المشهور وقد ورد ما ناب من استخار ولا ندب من استشار وقال شارح الطحاوية الواجب على ولي الامر وكل قادر أن يسعى في إزالة هؤلاء المنجمين والكهات والعراقين وأصحاب الضرب بالرمل والحصى والقرع والفالات ومثيهم من الجالوس في الحوانيت أو الطرقات أو أن يدخلوا على الناس في منازلهم لذلك ولا يكفي من يعلم تحريم ذلك ولا يسعى في إزالته مع قدرته لذلك لقوله تعالى كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون وهؤلاء الملاعين يقولون الاثم وبأكلون السمحت باجماع المسلمين وهؤلاء الذين يفعلون هذه الافعال الخارجة عن الكتاب والسنة أنواع نوع منهم أهل تلبس وكذب وخداع الذين يظهر أحدهم طاعة الجن له أو يدعى الحال من أهل الحال كالشايخ النصابين والفقراء الكذابين والطريقة والمكارين فهؤلاء يستحقون العقوبة البالغة التي تردعهم وأمثالهم عن الكذب والتلبس وقد يكون في هؤلاء من يستحق القتل كمن يدعى النبوة بمثل هذه الخزعبلات أو يطلب تغيير شيء من الشريعة ونحو ذلك ونوع منهم يتسكلم في هذه الامور على سبيل الجد والحقيقة بأنواع السحر وجمهور العلماء يوجبون قتل الساحر كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في المنصوص عنده وهذا هو المأثور عن الصحابة رضي الله عنهم واتفقوا على ان ما كان من جنس دعوة الكواكب السبعة أو غيرها أو خطبائها أو السجود لها والتقرب اليها بما يناسبها من اللباس والخواتم والخوثر ونحو ذلك فانه كفر وهو أعظم أبواب الشر واتفقوا على ان كل رقية وتعزيم أو قسم فيه شرك بالله فانه لا يجوز التسكلم به وكذا الكلام الذي لا يعرف معناه ولا يتسكلم به لا مكان أن يكون فيه شرك لا يعرف ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا بأس بالرقى ما لم تكن شركا ولا يجوز الاستعانة بالجن في قضاء حوائجه وامثال أوامره واخباره بشئ من الغيبات ونحو ذلك واستتماع الجن بالانسي هو تعظيمه اياه واستقامته واستعانتة وخضوعه له ونوع منهم بالاحوال الشيطانية والكشوف بالرياضات النفسانية ومخاطبة رجال الغيب وان لهم خوارق يقتضي انهم أولياء الله تعالى وكان من هؤلاء من يعين المشركين على المسلمين ويقولون ان الرسول أمرهم بقتال المسلمين مع المشركين لكون المسلمين قد عصواوهؤلاء في الحقيقة اخوان المشركين واتباع الشياطين وان ثبت وجودهم فانهم من الجن لان الانس انما لا يكون محتجبا عن أبصار الانس وانما يحتجب أحيانا فنظن انهم من الانس فن غلط وجهله وسبب الضلالة فيهم والاختلاف عدم الفرق بين أولياء الرحمن وبين أولياء الشيطان وبالجملة فالعلم بالغيب أمر تفرد به سبحانه ولا سيبل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق الهجرة أو الكرامة أو ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيها يمكن فيه ذلك ومن اللطائف ما حكاه بعضهم ان مجاميل فقتل له هل رأيت هذا في نجمك فقال رأيت رفعة ولكن ما عرفت انما فوق خشبة والله أعلم \* (خاتمة) \* الفصول ذكرت فيها عقيدة مختصرة لي أحببت ادراجها هنا اقتداء بالائمة الاعلام واسارة برزت لي بالهام في المنام أسأل الله تعالى أن يتقبلها مني بمنه ويحلني بها في أعلى الفردوس مع امته وهي هذه بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين الحمد لله رب العالمين مدبر الخلائق أجمعين والصلاة والسلام على رسوله محمد النبي الصادق الوعد الامين وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الاكرمين وعلى التابعين لهم باحسان الى يوم الدين وبعد فهذه جملة عقائد الدين واركان عموده المتين ومدارها على ثلاثة الايمان والاسلام والاحسان

الحديث جبريل عليه السلام المخرج في الصحيحين فأول ما يجب على المكلف الايمان وهو التصديق بالباطني بكل ما جاء به النبي مما علم بالضرورة اجالا في الاجالي وتفصيلا في التفصيلي والاجالي لا بد منه لصحة الايمان ابتداء كان يقول آمنت بالله كما هو بأسمائه وصفاته والتفصيلي يشترط فيه الدوام والاعمال مكملات والمؤمن به خمسة في الحديث المذكور الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وزيدي بعض الروايات والقدر خبره وشره فالايمان الواجب أولا على كل عبد لله هو التصديق بالله تعالى بانه واحد لا شريك له موجود ليس كمثل شئ ولا يشبهه شئ منفرد بالقدم بصفاته الذاتية والفعلية فصفته عمله التكوين وصفاته ذاته حياته وعلمه وقدرته وادائه وسمعه وبصره وكلامه حتى غليم قد بر والكلام له باق سميع بصير ما أراد جرى احدث العالم باختياره منزعه عن الحد وال ضد والصورة لا يكون الا ما يشاء لا يحتاج الى شئ وهو حلیم عفو غفور والايمان بالملائكة بانهم أمناؤه على وحيه وبالسكتب المنزلة بحقيقة ما فيها بالرسول بانهم أفضل عباد الله واليوم الآخر بشرائطه وتوابعه وأوله حين قيام الموتي وما بين ذلك الى وقت الموت فهو البرزخ والايمان بالقدر بأن كل ما كان ويكون فبقدرته من يقول للشئ كن فيكون وأما الاسلام فهو التسليم الظاهر لاجاء من عند الله على لسان حبيبه صلى الله عليه وسلم وهو الشهادتان للقدار عليهما واقام الصلاة بشروطها وأركانها وابتداء الزكاة بشروطها وأركانها وصوم رمضان بشروطه وأركانه وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا بشروطه وأركانه وأما الاحسان فان تعبد الله كأنك تراه بغاية المراقبة ونهاية الاخلاص والنسك بالتقوى فانه السبب الاقوى فالايمان مبدأ والاسلام وسط والاحسان كمال والدين الخالص عبارة عن هذه الثلاثة هنيئا لمن صح اسلامه ونال من الدين اذنى نصيب أقام الصلاة وآتى الزكاة وصام وحج وزار الحبيب فهذا اجلة ما يجب اعتقاده في أصول الدين وماعد ذلك خوض فيما لا يليق والبحر عميق والسفر طويل والزاد قليل فعليكم اخواني بدين الاعراب والعجائز هدايات الله وياكم الى الطريق الاقوم والالمانية بأسنن الجواهر هذا وقد جف عرق جياذ الاقهام وقطعت صحاري الطروس مطايا الافلام واستراح العقل عن تنكر الاستنهاض واعشوشب روض الاسلام وارناض بعد صلاة الظهر من يوم الاربعاء لخمس بقين من شهر رجب سنة ١١٩٧ بمثل بسوية لالا

\* (كتاب أسرار الطهارة  
وهو الكتاب الثالث من  
ربع العبادات) \*

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم الله ناصر كل صابر الحمد لله الذي حلّى سرائرنا بالعقائد الصحيحة المخجسة في دار القرار وهذب ظواهرنا بأسرار الطهارة وبواطنا بطهارة الاسرار وجعل خواطرنا خزائن لدقائق معارفه المحفوفة بالانوار وأودع قلوبنا من جواهر الحكم الزواهر ما أشرفت كواكبها في رابعة النهار والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عبده ورسوله ونبيه وصليته المختار الذي بعثه وطرق الايمان قد عفت منه الاستنار فأحياء احياء الارض بوابل الامطار وأشمره في جميع الاقطار حتى ضرب الناس بعطن وبلغوا به غايات الاوطار صلى الله عليه وعلى آله السادة الاطهار وأصحابه الخيرة الابرار والتابعين لهم باحسان أولئك لهم عقبى الدار وسلم تسليما وزاده شرفا وتعظيما (أما بعد) فهذا شرح (كتاب أسرار الطهارة ومهماتهما) وهو ثالث كتاب من كتب احياء العلوم للامام العدل الثقة بحجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي سقاه الله من صوب الرحمة أغدقه وأهدى الروح من نسيم المغفرة أعقبه وقد وفقني الله جلّت نعمائه وتقدس أسمائه الى توضيحه وتقريره وأرشدني الى تهذيبه وتحريره والسلوك في شعبه والترويض لصعبه والخوض في لججه والامداد بآثبات حججه وحل ألفاظه ومعانيه حتى وضع سبيله لمعانيه وراق زلال فوائده وأمندت ظلال عوائده وعلا مكان منقوله وثبتت أركان معقوله بعد اختياري الآن ومرجعتي لمصنفات المذهبين فمنها في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه الذي هو مذهب المصنف شرح الوجيز للامام أبي القاسم الراعي والمتن للمصنف الذي قيل فيه لو ادعى النبوة



لكان مجزؤه كافية وهي النسخة التي كتب عليها الامام النووي بخطه حواشي وطرر وفوائد غرر وخبث أقول قال الزاقي أوفى شرح الوجيز فأنما أعنى هذا الكتاب وكتاب الروضة للامام النووي الذي بسط فيه الشرح المذكور خالبا عن ذكر خلاف غير المذهب وزاده فوائد تكتب بماء الذهب ثم شرح البهجة الوردية للولي العراقي وشرح المنهاج للخطيب الشربيني واكتفيت بهم ولا اعالر بعة لانها تضمنت خلاصة ما في المذهب وأعرضت عما عداها لما بها من كثرة الاقوال والاعتراض والاشكال وربما نقلت من كتاب تحرير الزوائد وتقريب الفوائد للشيخ صفي الدين أحمد بن عمر المزجسد المرادي الزبيدي صاحب العباب ومن غيره ومنها في مذهب الامام أبي حنيفة رضي الله عنه الذي هو مذهب الشارح كتاب الهداية للامام أبي الحسن المرغيناني وحواشيه للشيخ أكمل الدين والجلال الخبازي وشرح النقاية للثقي الشمني والمحيط للشمس الآتمة السرخسي وشرح الجامع الصغير لقاضيخان والبدايع للسكاساني وشرح الكنز للزيالي وشرح المختار لابن ابجا وهذه غرر كتب المذهب فاقصرت عليها وأعرضت عن كتب المتأخرين الا ما احتاج النقل منها في بعض المواضع وهو نادر ومن كتب سوى ذلك مما راجعت فيه لتخرج الأحاديث قد تقدم ذكرها في ديباجة كتاب العلم والعمدة في الغالب على تخرج أحاديث شرح الوجيز لابن الملقن ولتليذه الحافظ ابن حجر والمقاصد للحافظ السخاوي والمصنف لأبي بكر بن أبي شيبة وشرح مشكل الآثار لأبي جعفر الطحاوي والسنن الكبير للبيهقي وغيرها مما تراه في مواضعه ومن كتب اللغة ودواوين الفتاوى وغيرها كمعاشن الشريعة للقفال وشرح التقريب للحافظ العراقي والمدخل لابن الحاج مما يدخل بالمناسبة على هذا الكتاب فكثير واسميه غالباً في مواضعه حيث يبنى عليه الحكم ولا يخفى أن الاحاطة بالمذاهب أمر عسير جداً وكذا لمعرفة سائر وجوه المذهب فانها مع زيارة فائدتها لاتعطي الا معرفة خلاف في المسئلة فاما كيفيته واطلاعه وتفصيله فلا فلذا لم أتعرض للخلاف الا ما كان بين الامامين أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما وهو أيضاً الاهم فالاهم منه واختلاف العلماء فن عظيم لا يمكن ضبطه الا في كتاب مستقل وأحسن ما ألف فيه اختلاف العلماء لابن جرير الطبري ولأبي جعفر الطحاوي ولأبي بكر الرازي وللإمام أبي الحسن المكي الهراشي وللوزير ابن هبيرة والاشتراف لابن المنذر وقد تيسر لي بحمد الله تعالى من كل ذلك أجزاء عدة مع نقص في بعضها وقد نقلت منها في مواضع من هذا الشرح كما ستراه وقد التزمت بحمد الله تعالى الوفاء لبيان مالوح اليه المصنف على قدر طاقتي وجهدي الذي هو أضعف ضعيف مع قصوري وجودي يفتي من انكاد الزمن الخفيف قائلاً وبالله حولي واعتصامي وقوتي \* ومالي الاسترمة متجلاً ولا تعجب أيها المطالع لهذا الشرح فان العلوم والمعارف من الهمة ومواهب قد يعطاها الصغير بعناية الملك القدير والمرجو من اخوان الصفا أهل المروءة والانصاف والوفاء النظر بعين الرضا والصفح عن عثرات تجدد المرتضى فالانسان من حيث هو هو محل للقصور ومجبور على النسيان والحوادث قد يكبو في الميدان والله أسأل أن يمن علي بتمامه واكمل به بحسن نظامه وأن لا يجعل كدي فيه هدراً ونصباً بل يثيبني بفضل خير مكان مثوى ومنقلباً انه ولي كل احسان يفيض علي من بشاء من عباده وهو المنان لاله غيره ولاخير الاخير ثم اني قد افتتحت الكلام في ذلك بمقدمة جعلت مدارها على عشرة فصول فتناول منزلة الاصول وخاتمة في سبيل المذهب وعلى الله المعتمد في بلوغ التكميل وهو حسبنا ونعم الوكيل

\* (الفصل الأول) في بيان معنى الفقه ومتى يطلق على الانسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن يفتي فأما الفقه فهو مصدر فقه الرجل بمعنى فقه فان الهاء مبدلة من الهمزة ومعنى فقه الرجل غاص على استخراج معنى القول من قولهم فقهات عينه اذا بخصتها بخصاً استخراجت به شحمتها فجعات باطنها

ظاهراً بمعنى الفقه على هذا التأويل أنه استخراج الغوامض والأطلساع على أسرار الكلم وأما أحد  
 الفقيه في الاجوبة المسكية للمحافظ ولي الدين العراقي قال قد ذكره الرافعي والنووي في الروضة في الوقف  
 فقالوا انما يصح الوقف على الفقهاء ويدخل فيه من حصل منه شيئاً وان قل وهذا مقتضاه صدق اسم  
 الفقيه على من حصل من الفقه شيئاً وان قل وفيه نظر فان الفقهاء جمع فقيه وهو اسم فاعل من فقه  
 يضم القاف اذا صار الفقه له سجية وذلك يقتضى انه لابد من تجرعه في الفقه وكثرة استحضاره ومعرفة  
 للمآخذ حتى يهتدى الى مخرج ما لا يستحضر النقل فيه فانه لا يصير سجية له الا بذلك وهذا هو الموافق  
 لكلام غيرهما من الاحباب وذكر القاضي الحسين في تعليقه فيما اذا وقف على الفقهاء انه يعطى  
 لمن حصل من الفقه شيئاً يهتدى به الى الباقي قال ويعرف بالعادة وقال في تعليقه الاخرى يصرف الى  
 من يعرف في كل علم شيئاً فالما من تفقه شهراً أو شهرين فلا وكان مراده بالعلم النوع في الفقه ولذا عبر  
 البغوي في التهذيب في الوصية بقوله صرف ان حصل من كل نوع وقال في التتمة في باب الوصية انه  
 يرجع فيه الى العادة وعبر في الوقف بقوله الى من حصل طرفاً وان لم يكن متبحراً فقد روى من حفظ  
 أربعين حديثاً عد فقيها ولكن كلام الاصوليين يقتضى اختصاص اسم الفقهاء بالمجتهدين فانهم  
 عرفوا الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وذكر وانهم  
 احتجوا بقولهم التفصيلية عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية فانه لا يسمى فقيها بل تقليداً  
 لانه أخذ من دليل اجابى مطرد في كل مسألة وهو انه أفناه به المفتي فهو حكم الله في حقه فذلك المفتي  
 به حكم الله في حقه وأما الامام فهو الذي يقتدى به في صلح للاقتداء به في علم فهو امام في ذلك العلم  
 قال الله تعالى واجعلنا للمتقين اماماً وقال تعالى وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لصابروا وأما الصفات  
 المعتبرة في المفتي فيعتبر فيه الاسلام والبلوغ والعدالة والنيقظ وقوة الضبط ثم انه لا يتخلوا ما أن يكون مجتهداً  
 أو مقلداً فالما المجتهد فيعتبر فيه أمور \* أحدها العلم بكتاب الله تعالى ولا يشترط العلم بجميعه بل بما يتعلق  
 بالاحكام ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب \* الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا جميعها بل ما يتعلق  
 منها بالاحكام ويشترط أن يعلم منها العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ  
 ومن السنة المتواتر والآحاد والمرسل والمتصل وحال الرواة جرحاً وتعديلاً الثالث أقوال علماء الصحابة  
 ومن بعدهم اجماعاً واختلافاً الرابع القياس فيعرف جلبيه وتخفيه ويميز الصحيح من الفاسد الخامس  
 لسان العرب لغة واعراباً لان الشرع ورد بالعربية وهذه الجهة يعرف عموم اللفظ وخصوصه وطلاقة  
 وتقييده واجاله وبيانه ولا يشترط التجرد في هذه العلوم بل تكفي معرفة جل منها وأما المقلد فهل  
 يجوز له الفتوى أم لا ينبغي على أن موت المجتهد هل يخرج من أن يقلد ويؤخذ بقوله أم لا والمسألة  
 فيها وجهان أحدهما انه لا يخرج بل يجوز تقليده بعد موته فعلى هذا يجوز لمقلده الفتوى بمذهبه بعد  
 موته لكن يشترط أن يكون عارفاً بمذهبه متبحراً فيه بحيث يستحضر أكثره ويعرف المظان ويطلع  
 على المآخذ حتى يتمكن من تخرج ما لا يجده منصوصاً لامامه على قواعده وبحث الرافعي في انه يستوى  
 المتبحر وغيره وان العاصي اذا عرف حكم تلك المسألة عن ذلك المجتهد فأخبر به وأخذ غيره به تقليداً  
 للميت وجب أن يجوز على الصحيح واعتزله النووي في ذلك فقال هذا ضعيف أو باطل لانه اذا لم يكن  
 متبحراً بما ظن ما ليس مذهباً له لقصور فهمه وقلة اطلاعه على مظان المسئلة واختلاف  
 نصوص ذلك المجتهد والمتأخر بها والراجح وغير ذلك لاسيما مذهب الشافعي رضي الله عنه لا يكاد يعرف  
 ما به من الافراد لكثرة انتشاره واختلاف ناقله في النقل والترجيح فان فرض هذا في مسائل صارت  
 كالمعلومة علماً قطعياً عن ذلك المذهب فهذا حس محتمل والله أعلم

\* (الفصل الثاني) \* الفقه في الدين هو الذقة الخمس المذكورة في حديث ابن عمر في الصحيحين بنى

الاسلام على خمس وذلك انها عبادة لله محضة وهى تكملة اسلام المؤمن وما يتفرع منها حاوية شاملة لما تقررت فيه المذاهب أصولا وفروعا فن ذلك علم الخلاف بين الفقهاء فان معرفة مذاهم بأدلتها فضل والاخذ بها سعة من الله عز وجل وما انتهت المذاهب اليه فان كلا منها اذا أخذها أحد ساغ له ذلك فان خرج من الخلاف بان يأخذ بالاحوط معتمدا ذلك فى كل ما يمكنه الخروج من الخلاف فان ورد عليه ما لا يمكنه الخروج من الخلاف فيه فى مثله اذا وقف المتبوع تباع الاكثر كان هو الاولى فاما المجتهد فانه اذا ثبت عنده حق بمقتضى ما أدى اجتهاده اليه فى مسألة فان فرضه هو ما أدى اليها اجتهاده على أن المجتهد اليوم لا يتصور لاجتهاده فى هذه المسائل التى قد تحررت فى المذاهب ثمرة لأن الفقهاء المتقدمين قد فرغوا من ذلك فأقوا بما بالغ الاقسام كلها ولا يؤدى اجتهاد المجتهد الا الى مثل مذهب واحد منهم فأما هذا الجدل الذى يقع من أهل المذاهب فانه أرفق ما يحمل الامر فيه بهم أن يخرج مخرج الاعادة والدريس ليكون الفقيه به معيدا محفوظه ودارسا ما يعلمه فاما اجتماع الجسع منهم متجادلين فى مسألة مع أن كل واحد منهم لا يطمع فى أن يرجع خصمه اليه ان ظهرت حجة ولا هو يرجع الى خصمه ان ظهرت حجة خصمه عليه ولا فيه عندهم فائدة ترجع الى مؤانسة ولا الى استجلاب المودة ولا الى توطئة القلوب لمربعى حق بل هو على الضد من ذلك ولا يمارى فى انه محدث متخدد

\*(الفصل الثالث فى بيان الاسباب الموجبة للخلاف)\* قال الحافظ ابن رجب الحنبلى فى شرح الاربعين اختلاف العلماء فى المسائل التحليلية والتحريرية لاسباب منها انه قد يكون النص عليه خفيا لم ينقله الا قليل من الناس فلم يبلغ جميع حلة العلم ومنها أنه قد ينقل فيه نصان أحدهما بالتحليل والاخر بالتحريم فيبلغ طائفة أحد النصين دون الاخرين فيتمسكون بما بلغهم أو يبلغ النصان معان لا يبلغه التاريخ فيقف لعدم معرفته بالناسخ ومنها ما ليس فيه نص صريح كأنما يؤخذ من مجموع أو مفهوم أو قياس فتختلف افهام العلماء فى هذا كثيرا ومنها ما يكون فيه أمر أو نهى فتختلف العلماء فى جل الامر على الوجوب أو الندب وفى جل النهى على التحريم أو التنزيه وأسابيب الاختلاف أكثر مما ذكرنا قال وقد يقع الاشتباه فى الحلال والحرام بالنسبة الى العلماء وغيرهم من وجه آخر وهو ان من الاشياء ما يعلم سبب حله وهو الملك المتيقن ومنه ما يعلم سبب تحريمه وهو ثبوت ملك الغير عليه فالاول لا نزول لباحته الا بيقين زوال الملك عنه اللهم الا فى الابضاع عند من يوقع الطلاق بالشك فيه كملك واذا غاب على الظن وقوعه كاسحق بن راهويه والثانى لا نزول تحريمه الا بيقين العلم بانتقال الملك فيه وأما ما لا يعلم أصل ملك كايحده الانسان فى بيته ولا يدري هولة أو غيره فهذا مشبهة ولا يحرم عليه تناوله لان الظاهر ان ما فى بيته ملكه لثبوت يده عليه والورع اجتنابه ومن هذا أيضا ما أصله الاباحة كطهارة الماء والثوب والارض اذا لم يتيقن زوال أصله بخور استعماله وأما أصله الحظر كالأبضاع ولحوم الحيوان ولا يحل الا بيقين حله من التذكية والعقد فان تردد فى شئ من ذلك لظهور سبب آخر يرجع الى الاصل فبنى عليه فما أصله الحرمة على التحريم ويرجع فيما أصله الحل فلا نجس الماء والثوب والارض بمجرد ظن النجاسة وكذلك البدن اذا تحقق طهارته وشك هل انتقضت بالحدث عند جهو والعلماء خلافا لملك وجهه الله اذا لم يكن قد دخل فى الصلاة فان وجد سبب قوى يغلب معه على الظن نجاسة ما أصله الطهارة فهذا محل اشتباه فن العلماء من رخص فيه أخذ بالاصل ومنهم من كرهه تنزيها ومنهم من حرمه اذا قوى ظن النجاسة وترجع هذه المسائل وشبهها الى قاعدة تعارض الاصل والظاهر فان الاصل الطهارة والظاهر النجاسة وقد تعارضت الأدلة فى ذلك وكل من القائلين بالطهارة والنجاسة استدلوا بدلائل من السنة قد بسطت فى مواضعها قال وقد يقع الاشتباه فى الحكم لكون الفرع مترددا بين أصول تجتذبه كتحريم الرجل زوجته فان هذا متردد بين تحريم الظاهر الذى ترفعه الكفارة الكبرى وبين الواحدة بانقضاء عذتها

الذي تباح معه الزوجة بدون زوج واصابة وبين تحريم الرجل عليه ما احله الله من الطعام والشراب الذي لا يحرمه وانما يوجب الكفارة الصغرى أو لا يوجب شيئاً على الاختلاف في ذلك فمن هنا كثرت الاختلاف في هذه المسئلة زمن الصحابة فمن بعدهم والله أعلم اهـ وألف الامام أبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسي كتاباً في معرفة الاسباب الموجبة للخلاف الواقع بين الأئمة في آرائهم قال فيه انه عرض ذلك لاهل ملتنا من ثمانية أوجه كل ضرب من الخلاف متولد منها ومتفرع عنها \* الاول اشتراك الالفاظ والمعاني \* الثاني الحقيقة والمجاز \* الثالث الافراد والتركيب \* الرابع الخصوص والعموم \* الخامس الرواية والنقل \* السادس الاجتهاد فيما لا نص فيه \* السابع النسخ والمنسوخ \* الثامن الاباحة والتوسيع ثم ذكر لكل نوع من هذه الانواع أمثلة تبين المقصود وها أنا اختصر لك خلاصة ما في ذلك الخطاب قال رحمه الله \* (الباب الاول في الخلاف العارض من جهة اشتراك الالفاظ واحتمالها للتأويلات الكثيرة) \* هذا الباب ينقسم ثلاثة أقسام أحدها اشتراك في موضوع اللفظة المفردة \* والثاني اشتراك في أحوالها التي تعرض اليها من اعراب وغسيرة \* والثالث اشتراك يوجب تركيب الالفاظ وبناء بعضها على بعض فالاشتراك العارض في موضوع اللفظة المفردة نوعان اشتراك بجمع معان مختلفة متضادة واشتراك بجمع معان غير مختلفة غير متضادة فالاول كالقرء ذهب الجازيون من الفقهاء الى انه الطهر وذهب العراقيون الى انه الحيض ولسل منهما شاهد من الحديث والأئمة وأما اللفظ المشترك الواقع على معان مختلفة غير متضادة فتحقوله تعالى انما أسوأ الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً الآية ذهب قوم الى ان أو هذا التخيير فقالوا السلطان خير في هذه العقوبات بان يفعل بقاطع السبيل أم يشاء وهو قول الحسن وعطاء بن وهب قال مالك وذهب آخرون الى ان أو هذا للتفصيل والتبعض فمن حارب وقتل وأخذ المال صلب من قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله وهو قول ابن مجلز وحجاج بن ارطاة عن ابن عباس وبه أخذ الشافعي وأبو حنيفة وأما الاشتراك العارض من قبل اختلاف الكلمة تدون موضوع فنل قوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد قال قوم مضارة الكاتب ان يكتب ما لم يعمل عليه ومضارة الشهيد ان يشهد بخلاف الشهادة وقال آخرون مضارتهما ان يمنعا من استغلالهما وكفلا الكتابة والشهادة في وقت يشق ذلك عليهما وانما أو جب هذا الاختلاف ان قوله تعالى ولا يضار يحتمل ان يكون تقديره ولا يضار بفتح الراء فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد مفعولاً بما لم يسم فاعلم ما وهكذا كان يقرأ ابن مسعود باظهار التضعيف وفتح الراء ويحتمل ان يكون تقديره لا يضار بكسر الراء فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد فاعلين وهكذا كان يقرأ ابن عمر باظهار التضعيف وكسر الراء وأما الاشتراك العارض من قبل تركيب الكلام وتناقض بعض الالفاظ على بعض فان منه ما يدل على معان مختلفة متضادة ومنه ما يدل على معان مختلفة غير متضادة فمن النوع الاول قوله تعالى وما ينسلي عليكم في الكتاب في ينال النساء التي لا تؤنهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن قال قوم معناه وترغبون في نكاحهن المألوهن وقال آخرون انما أراد وترغبون عن نكاحهن لئلا يمتن وقلة مألوهن ولسل من القولين شاهد في كلام العرب وله أمثلة كثيرة في القرآن وكلام العرب وأما التركيب الدال على معان مختلفة غير متضادة فكقوله تعالى وما قتلوه يقيناً فان قوما يرون الضمير في قتلوه عائداً الى المسيح عليه السلام وقوما يرونه عائداً الى العلم المذكور في قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن فيجعلونه من قول العرب قتلت الشيء علماً

\*(الباب الثاني في الخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز)\*

اعلم ان المجاز ثلاثة أنواع نوع يعرض في موضوع اللفظة المفردة ونوع يعرض في أحوالها المختلفة عليها من اعراب وغيره ونوع يعرض في التركيب وبناء بعض الالفاظ على بعض ولسل منها أمثلة كثيرة وأما

العارضان فيها من قبل أحوالها فيكفوه تعالى بل مكر الليل والنهار وإنما المراد بل مكرهم بالليل والنهار وتقول العرب بنهارك صائم وليلك نائم وأما العارضان من طريق التركيب وبناء بعض اللفاظ على بعض فتحول الأمر برد بصيغة الخبر وبالعكس والاحتجاب برد بصيغة النفي وبالعكس والمدح برد بصورة الذم وبالعكس والتقليل برد بصورة التكثير وبالعكس ونحو ذلك من أساليب الكلام التي لا يقف عليها إلا من تحقق بعلم اللسان ولكل منها أمثلة ومن طريق المجاز العارض من طريق التركيب إيقاعهم ذوات المعاني على السبب ومرادهم السبب تارة وتارة يوقعونها على المسبب وإنما يفعلون هذا لتعليق أحدهما بالآخر ولهما أمثلة

**\*(الباب الثالث في الخلاف العارض من جهة الأفراد والتركيب)\***

من ذلك أن الآية ربما وردت غير مستوفية الغرض المراد من التعميد ووردت تمام الغرض في آية أخرى وكذلك الحديث فربما أخذ بعض الفقهاء بمفرد الآية أو بمفرد الحديث وبني آخر قياسه على جهة التركيب بين الآيات المتفرقة والأحاديث المتغايرة وبناء بعضها على بعض بأن يأخذ بمجموع آيتين أو بمجموع حديثين أو بمجموع آيات أو بمجموع أحاديث فيفرض الحال إلى الاختلاف أو إلى التناقض فربما أحل أحدهما ما يحرمه الآخر مما أفسد إلى اختلاف العقائد فقط أو إلى الاختلاف في الأسباب فقط فركبوا القياسات وخالفهم آخرون فقرأوا الأخذ بظاهر اللفاظ فنشأ من ذلك نوع آخر في الخلاف وقد ترد الآية والحديث باللفظ مشترك يحتمل تأويلات كثيرة ثم ترد آية أخرى وحديث آخر بتخصيص ذلك اللفظ المشترك وقصره على بعض تلك المعاني دون بعض

**\*(الباب الرابع في الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص)\***

هذا الباب نوعان أحدهما يعرض في موضوع اللفظة المفردة والثاني في التركيب فالأول نحو قوله تعالى إن الإنسان لفي خسر وفي الحديث الكافر يأكل في سبعة أمعاء وقد يأتي من هذا الباب في القرآن والحديث أشباه منفق الجع على عمومها أو على خصوصها وأشياء يقع فيها الخلاف فن العموم الذي لم يختلف فيه قوله تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم وقوله صلى الله عليه وسلم الزعيم غارم والبيئة على المدعي واليمين على المدعي عليه وفي الخصوص الذي لم يختلف فيه قوله تعالى الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم وقد يأتي في هذا الباب ما موضوعه في اللغة على العموم ثم تخصصه الشريعة كالمصلحة

**\*(الباب الخامس في الخلاف العارض من جهة الرواية)\***

اعلم أنه تعرض للحديث على فتحيل معناه فربما أوهمت فيه معارضة بعضه ببعض وربما ولد فيه إشكال لا يحوج العلماء إلى طلب التأويل البعيد وهي ثمانية أولها فساد الإسناد والثانية من جهة نقل الحديث بالمعنى والثالثة من جهة الجهل بالأعراب والرابعة من جهة التصحيف والخامسة من جهة إسقاط شيء من الحديث لا يتم المعنى إلا به السادسة أن ينقل الحديث ويغفل نقل السبب الموجب له والسابعة أن يسمع الحديث ويفوته سماع بعضه والثامنة نقل الحديث من الصحف دون لقاء الشيوخ ولكل منها أمثلة

**\*(الباب السادس في الخلاف العارض من قبل الاجتهاد والقياس)\***

وهو نوعان أحدهما الخلاف الواقع من المذكرين للقياس والمثبتين له والثاني خلاف يعرض بين أصحاب القياس في قياسهم كاختلاف الشافعية والحنفية والمالكية ونحوهم وهذا الباب شهير الذكر

**\*(الباب السابع في الخلاف العارض من قبل النسخ)\***

وهو نوعان أحدهما خلاف يعرض بين من أنكر النسخ ومن أثبته وأثبت أن النسخ هو الصحيح والثاني بين القائلين به وهو ثلاثة أقسام أحدها الخلاف في الأخبار هل يجوز فيها النسخ كما يجوز في الأمر

والنهي أم لا والثاني اختلافهم هل يجوز أن تنسخ السنة القرآن أم لا والثالث اختلافهم في أشياء من القرآن والحديث فذهب بعضهم إلى أنها نسخت وبعضهم إلى أنها لم تنسخ  
 \* (الباب الثامن) \* الخلاف العارض من جهة الإباحة والتوسيع كاختلاف الناس في الأذان والتكبير على الجنائز وتكبير التثنية ووجوب القراءات السبع ونحو ذلك فهذه أسباب الخلاف الواقع بين الأمة وقد اختصرت الكتاب على وجه جليل ينتفع به أهل التحصيل ولم أطل في ذكر الأمثلة التي أوردتها لئلا تطول مقدمة هذا الكتاب والله أعلم بالصواب

\* (الفصل الرابع) \* الخلاف الواقع بين الناس في الأديان والمذاهب قال أبو القاسم الراغب في كتاب الذريعة جميع الاختلافات بين أهل الأديان والمذاهب على أربعة مراتب الأولى الخلاف بين أهل الأديان النبوية وبين الخارجين عنها من الشنوية والديهرية وذلك في حدوث العالم وفي الصانع تعالى وفي التوحيد والثانية الخلاف بين أهل الأديان النبوية وبعضهم مع بعض وذلك في الانبياء كاختلاف المسلمين والنصارى واليهود والثالثة الاختلاف المختص في أهل الدين الواحد بعضهم مع بعض في الأصول التي يقع فيها التبديع والتفجير كالاختلاف في شيء من صفات الله تعالى وفي القدر وكاختلاف المجسمة الرابعة الاختلاف المختص بأهل المقالات في فروع المسائل كاختلاف الشافعية والحنفية فالاختلاف الأول يجري مجرى متنافيين في مسلكيهما كآخذ طريق المشرق وآخذ طريق المغرب أو آخذ طريق ناحية الشمال وآخذ طريق ناحية الجنوب والثاني يجري مجرى آخذ نحو المشرق وآخذ نحو أوبسرة فهو وإن كان أقرب من الأول فليس يخرج أحدهما أن يكون ضالضلالا بعيدا والثالث جار مجرى آخذ جهة واحدة ولكن أحدهما سالك المنهج والآخرون ترك المنهج وهذا التارك للمنهج ربما يبلغ وإن كان بطول عليه الطريق والرابع جار مجرى جماعة سلكوا منهجا واحدا لكن آخذ كل واحد شعبة غير شعبة الآخر وهذا هو الاختلاف المحمود لقوله صلى الله عليه وسلم الاختلاف في هذه الأمة رجة للناس ونحوه نظير من قال كل مجتهد في الفروع مصيب ولا جمل الفرق الثلاث أمرنا أن نستعين بالله ونتضرع إليه بقوله أهدنا الصراط المستقيم وقال وإن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم

\* (الفصل الخامس) \* في ذكر أشياء من أصل الفقه على طريقة المتقدمين أعلم أن الفقه يشتمل على واجب ومنسوب إليه ومباح ومحظور ومكروه فالواجب ما تناول تاركه الوعيد والمنسوب إليه ما فعله فضل ولائم في تركه والمباح ما أطلق للعبد والمحظور المحرم والمكروه ما تركه فضل وفي الكلام حقيقة وفيه الجواز والأمر صيغة تقتضي الوجوب والفرض هو الواجب عند الشافعي رضي الله عنه وعند أبي حنيفة وأحمد رضي الله عنهما الواجب لازم والفرض الزم والتعميم في أقل الجمع فصاعدا فإذا عرف بالالف واللام فهو تعميم نحو المسلمين وكذلك إن كان بصيغة الواحد إن كان للجنس نحو قوله تعالى إن الإنسان لفي خسر ولا يعم شيء من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم إلا بدليل والتخصيص تعيين البعض دون الكل والنطق إذا ورد على سبب تعلق به كيف وقع والنسخ الرفع ولا يجوز إلا على ما يتناول تكليف الخلق ويجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة ولا ينسخان بالإجماع ولا بالقياس وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم شرع وكذلك أقراره والصحابة كلهم عدول والذين اتبعوهم بإحسان ولا يجوز رواية الحديث بالمعنى إلا عند البعض للعالم دون غيره ويرجع الخبر على الخبر بفضل رواته وإجماع المسلمين من المجتهدين بحجة في الشرع وقول الصحابة مقدم على القياس والقياس جل الفرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما ويختص به في جميع الأحكام الشرعية وقد سماه الفقهاء قياسا على وقياس دلالة وقياس شبه ويشتمل القياس على أربعة أشياء على الأصل والفرع والعلة والحكم والاستحسان

عند أبي حنيفة أصل والتقليد قبول القول من غير دليل وذلك سائغ للعالم ولا يجوز في أصل الدين ولا فيما نقل نقلا عاما كعدد الصلوات والعالم لا يسوغ له التقليد وحكى عن أحمد جواز المجتهدين من عرف طرق الأحكام من الكتاب والسنة وموارد الكلام ومصادره ومجازيه وحقيقته وعامه وخاصة وناسخه ومنسوخه ومطلقة ومقيدة ومفسره ومجمله ودليله ومن أصول العربية ما يوضح له المعاني واجماع السلف وخلافهم وعرف القياس وما يجوز تعليمه من الأصول مما لا يجوز وما يعلل به وما لا ترتب الأدلة وتقديم أولاهما ووجه الترجيح وكان ثقة مأمونا قد عرف بالاحتياط في الدين فإذا اجتمعت هذه الشروط في انسان ساع له الاجتهاد والحق في أصول الدين في جهة واحدة والفروع كذلك إلا أن الحرج موضوع عن المجتهد المخطئ فيها بل له أجر واحد في الخطأ وفي الإصابة أجزان والقولان من الفقه في مسألة واحدة اشعار منه بدين منه أن يحتمل حتى يعلم فيكون لمن بعده الاجتهاد فيها فاما اذا تقدم تاريخ أحد القولين فالعمل على الأخير فهذه أصول الفقه على طريق الاقتضاب

\*(الفصل السادس)\* قال أبو العباس أحمد بن أحمد بن عيسى الشهير بزروق في شرح قواعد العقائد للمصنف العلم أما أن يكون معقولا كالحساب فبرهانه في نفسه وأما أن يكون منقولا كاللغة والحديث فهو موقوف على أمانة صاحبه وأما أن يكون مركبا منهما كالفقه والتصوف فيغلب شائبة النقل فيه فيشترط فيه العلم والعدالة كما قيل ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم فوجب معرفة من يؤخذ عنه بأوصافه المعتمدة في ذلك ومن ظهرت مرواته علما ودينا لا يحتاج الى تعريف به لكنه كمال فيه والامام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي مصنف هذا الكتاب رحمه الله تعالى من هذا النوع حتى يلقب بحجة الاسلام وسيف السنة وهو في الفقه وأصوله وأصول الدين حجة اجماعا وفي التصوف شهيد له الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه بالصديقية العظامي وقد قيسد وكتب وألف في علوم ٧ ثمانية نحو من سبعين تأليفامرد ذكرها في شرح خطبة كتاب العلم أكبرها تأليفها وأكثرها نفعا هذا الكتاب المسمى بالاحياء قيل كتبه في ألف يوم وكان يحتم مع كتبه كل يوم ختمتين فنفع الله به الخاص والعام وكان اماما مبرزا من أصحاب الوجوه والتراجم في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه وكتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز تدل على غزارة علمه في فقه المذهب واتساع نظره وفهمه وأما ما أورده في هذا الكتاب فهو خلاصة كتبه الثلاثة مع زيادة واختيارات في بعض الوجوه مع كمال الاختصار حتى قيل لو عذمت كتب مذهب الشافعي لاستخرج المذهب من الاحياء

\*(الفصل السابع)\* في بيان أن الشافعية الآن وقبل الآن عيال على كتبه اعلم انه رحمه الله تعالى ألف في المذهب كتابه البسيط أحاط فيه بمذهب الشافعي رضي الله عنه ثم اختصره فسماه الوسيط ثم اختصره فسماه الوجيز وقد تلقت الامة هذه الكتب الثلاثة بالقبول والاقبال على مدارستها وشرح ألفاظها والعمل بما فيها وسمي هذه الاسماء اقتداء بابي الحسن الواحدي فانه سمي تفاسيره الثلاثة كذلك وقد تقدمت الإشارة اليه في مقدمة كتاب العلم فأما البسيط فقد اختصر فيه كتاب شيخه امام الحرمين نهاية المطلب في دراسة المذهب وزاد عليه في المسائل والفروع وأما الوسيط فشرحه تلميذه محمد بن يحيى الخبوشاني في ثلاثين مجلدا وسماه المحيط وابن الرفعة في ستين مجلدا وسماه المطلب والنجم القموني وسماه البحر المحيط ثم نلخصه وسماه جواهر البحر وجعفر بن يحيى الترمذي ومحمد بن عبد الحاكم وأبو الفتوح العجلي والعز المديني وابن أبي الدم وابن الاستاذ الحلبي وأبو الفضل القزويني ويحيى بن أبي الخير اليميني وغيرهم وأما الوجيز فشرحه الفخر الرازي والسراج الأرموي وأبو حامد الاربلي وأبو حامد الجاحزي وأبو القاسم الرافي شرحين الكبير والصغير واختصر النووي شرحه الكبير وسماه الروضة فانتقلت رغبات العلماء اليه فشرحوه وحشوه وصار مدار المذهب عليه ومن

اختصره الشرف ابن المقرئ البيني وسماه الروض وعليه مدار الشافعية باليمن ٧ وشيخ الاسلام زكريا وسماه كذلك الروض وعليه مدار الشافعية بمصر ومن كتب الشافعية المحرر لابي القاسم الرازي أورد فيه خلاصة ما في كتب الغزالي الثلاثة وقد شرحه الشهاب الحصكفي والتاج الاصطهاني والعلاء الباجي واختصره الامام النووي وسماه المنهاج فانتقلت رغبات الطالبين اليه فشرحه التقي الدين بكي والشهاب القاياتي والشهاب الاذري وسماه القوت والمجد النكوي وابن الملحق ثلاثة شروح والشهاب الافقهي والجمال الاسنوي والنور الاردبيلي والسراج البلقيني والشرف الغزي والجلال النصيبي والحافظ السيوطي والشمس المارديني وشيخ الاسلام زكريا والكمال الدميري والبدر بن قاضي شعبة وابن قاضي عجلاون وأبو الفتح المراغي وغيرهم ومن اختصره شيخ الاسلام زكريا وسماه المنهج ومن شرح المنهاج أيضا الشهاب الرملي والحطيط الشربيني وابن حجر المصكي وعلى هذه الاربعة أعني المنهج وشرح الرملي والشربيني وابن حجر مدار المذهب في مصر وأقطارها على كتاب الرملي وفي الحرمين واليمن على كتاب ابن حجر ومن جمع بين شرح الرافي والروضة البدر الزركشي وسماه الخادم وعلق عليه السيوطي وسماه تحصيل الخادم ومن علق على الروضة الجلال الاسنوي وسماه المهمات وهو كتاب جليل القدر خدمه العلماء منهم الشريف عز الدين الحسيني وسماه تمة المهمات ومنهم الشهاب الافقهي وسماه التعقيبات ومنهم الحافظ العراقي وسماه مهمات المهمات ومنهم الشهاب الاذري ومنهم السراج البلقيني وسماه معرفة الملمات ومنهم السراج البيني المعروف بالفثي وسماه تلخيص المهمات واختصره آخرون منهم أحمد بن موسى الوكيل والشرف الغزي والشهاب الغزي والتقي الحصكفي وابن قاضي شعبة وآخرون وقد ظهر بما تقدم أن اعتماد المدرسين الآن على كتب شيخ الاسلام زكريا ومدارها على كتب الامامين الرافي والنووي ومدارها على كتب الامام أبي حامد الغزالي فهو امام المذهب والشافعي الثاني رحمه الله تعالى وقدس سره

\*(الفصل الثامن)\* في معرفة اصطلاح هذه الكتب وهو أمر مهم اذ به يقع الفهم والتفهيم وبه يتصور التعلم والتعليم وفيه ما يخص وما يعم ومن اهم المهمات معرفة ألفاظ يستعملونها في الاختيار والترجيح لبعض الاقوال والوجوه اصطلاحا فلا بد من التعرض لها ليكون الناظر على بصيرة وتلك الالفاظ هي قول الأئمة الاصح والظاهر والصحيح والظاهر والاقيس والاشبه والاقرب والاشهر والمتشابه والاحوط والارجح والراجح وقولهم ظاهر المذهب أو المذهب كذا ورجح بالبناء للمفعول ورجح المعتبرون والجديد ونحن نفسر هذه الالفاظ تعريفا وتقبلا على ما أوردته التاج الاصطهاني في كشف تعليل المحرر قال الاصح أعلى مرتبة من السكك ومقابله الصحيح فالاصح ما قوي صحته أصلا وجامعا أو واحدا منهما من القولين أو الوجهين أو الاقوال أو الوجوه كقول الرافي في المحرر المستعمل اذا بلغ قلنين فأصح الوجهين انه يعود طهورا قياسا على الماء الخمس والثاني لا يعود قياسا على الماء فالقياس الثاني صحيح والاول أصح للمجانسة والجلاء وعروض ما يخرج عن حقيقته والامام أبو حامد الغزالي عبر عنه في كتبه بأقيس الوجهين لقوة قياسه أصلا وجامعا ولانه أقيس بأصل المذهب ثم الاظهر أعلى من الصحيح والظاهر وهو ما قوي ظهور أصله وعلمته أو واحد منهما كذلك ومقابله الظاهر كقول الرافي في المحرر اذا اشتبه ماء وبول وماء ورد لم يجتهد على أظهر الوجهين فالقول بعدم الاجتهاد أظهر أصلا وعلة لعدم اعتضاد كل واحد بأصل ظاهر وكون الاجتهاد اتباع ظن ناشئ من دليل وأما عند عروض ما على أصل أحد الشبهين أو وصفه والقول بالاجتهاد ظاهر علة بناء على وجود الامارة في الكل وكلمة تعبير بالتراب المطروح فالظاهر انه مطهر لان التراب أحد الطهورين اذا لم يكن مقويا لم يكن مضاعفا والشارع قد اعتبر تقويته كافي التعفير وجعله غير مطهر قياسا على الزعفران من حيث ان كل واحد منهما



مستغنى عنه طاهر لكن ليس مثل الأول ويقع كل من الاظهر والاصح موضع الاستخر لقرب معناهما  
في كلام الأئمة والصحيح ما صح أصلاً وجامعاً أو واحداً منهما كذلك من القولين أو الأقوال أو الوجهين  
أو الوجوه ومقابلة الفاسد كلا أو بعضا كقول الرافعي في المحرر في باب التيمم فان لم يكن عليه سائر  
غسل الصحيح والصحيح انه يتيمم لمكان الجراح لبقاء الحدث فالتقول بغسل الصحيح من غير تيمم وبرعاية  
الترتيب بين غسل الصحيح والتيمم فاسد لوجه له بل اللازم أحد الأمرين غسل الصحيح والتيمم للجراحة  
أو الاكتفاء بالتيمم والترتيب بين عضوين لأعضواً واحد والظاهر هو ما طهر أصلاً وعلة أو واحداً منها  
كذلك ومقابلة الخفي كلا أو بعضا كقول الرافعي في المحرر في آنية الذهب والفضة الظاهر لا يجوز اتخاذ  
قياساً على آلات الملهى وهذا قياس ظاهر وأما كونه لا يحرم اتخاذ كافي الوجه الثاني خفي فان  
علته جمع المال المتفرق وحفظه وكون جمع المال وحفظه سبباً لحل اتخاذ حرام أمر خفي غير مناسب  
للحكم واستعمال كل من الظاهر والصحيح مقام الاستحسان وإن كان كل واحد منهما يقرب معنى  
الاستخر لكن استعمالهما مقام الاظهر والاصح خطأ لا يليق بالمحصلين والاقيس ما قوى قياساً أصلاً  
وجامعاً أو واحداً منهما كذلك وهذا المعنى قد يستعمل في موضع الاظهر والاصح إذا كان الوجهان أو  
القولان متقاربين كما أشرنا إليه قريباً في مسألة المستعمل إذا بلغ قلتي من تعبير المصنف وقد يستعمل  
بمعنى الاقيس بكلام الشافعي أو بمسائل الباب كقول الرافعي في المحرر في باب السلم والاقيس نحو بزه  
في المصوغ بعد التسج والوجه الاستخر لا يجوز لجهل مقدار الصبغ واختلاف الغرض به فالذي أقرب  
قياساً إلى كلام الاصحاب في الباب هو الوجه الأول لكون الثاني مردوداً بأنه لو صح لم يصح في المنسوج  
بعد الصبغ لوجود العلتين فيه وهذا المعنى يستعمل موضع الاشبه ويقابله الشبيه لان الاشبه ما قوى  
شبهه بكلام الشافعي أو بكلام أكثر أصحابه أو معظمهم وليس المراد انه قياس شبه أو قياس علة  
المشابهة كقول الرافعي في المحرر في الاواني والاشبه انه لا فرق بين أن يكون الضبة في محمل الشرب  
والاستعمال أو غيره أراد الاشبه بكلام الشافعي وفي تعجيل الزكاة قال والاشبه اعتبار قيمة يوم القبض  
أراد الاشبه بكلام الاصحاب وأصل المذهب والارجح ما رج جانبه أصلاً وعلة على مقابله وهو الراجح كما  
يقال في ثمن ما باعه القاضى من مال المفلس إذا خرج مستحقاهل يضارب المشتري مع الغرماء أو يتقدم  
عليهم فيه قولان أرجحهما التقدم على مصالح الجرح من أحر السكال والدلال وغيرهما والمضاربة قياساً  
على سائر الديون لانه دين تعلق بذمته لكن قياس التقدم أرجح لانه معقول المعنى اذ عدمه يؤدى إلى  
عدم الرغبة في شراء متاعه فيؤدى إلى اضرار كثير ومقابله الراجح ثم الترجيح ان كان قويا يصح  
استعمال الاصح مقامه واستعمال الصحيح مقام الراجح وان لم يكن في الغاية فيصح ايقاع الاظهر والظاهر  
مقامهما والاحوط ما يلوح إلى علة أقوى كما إذا كان القولان أو الوجهان قوين معنى واعتباراً وقياساً  
لكن في أحد الجانبين تلويح إلى نص من الشارع أو تعميم نص رعاية لذلك يقول والاحوط كقول  
الرافعي في المحرر في تزويج الامة إذا كان تحت حرة لا تصلح للاستمتاع الاحوط المنع لعموم قوله تعالى  
ومن لم يستطع منكم طويلاً لان كلام الجانبين اعتبره جماعة من معظم الاصحاب من الفريقين ويصح  
استعمال الاصح والارجح مكانه لاقتضاء مقام كل قوة والاقترب ما قوى اعتباره وهذا أدنى درجة من الذي  
تقدم فيريد بالاقترب الاقرب بالاعتبار أو بأصل المذهب أو بكلام أكثر العلماء كقول الرافعي في  
المحرر في الوصية بجمع التطوع وان أطلق فأقرب الوجهين انه يجمع من الميقات لانه الاقرب إلى الاعتبار  
كما في الفرض فان الأصل في الاطلاق الجلى على أقل الدرجات والثاني من بلده اذ هي الغالب في النهوض  
والتجهز للحج ولا شك ان هذا بعيد اذ قد يكون البلد بعيداً كما في أقصى الشرق أو الغرب فيؤدى إلى  
مشقة وارتكاب محظورات كثيرة ويجوز استعمال الراجح مقامه وكذا استعمال الصحيح ان كان الوجه

الاشرف اسدا أو مقدوحا والاشهر مقابله المشهور وهو ما قوى اعتبار كونه في المذهب واشتهر انه منه  
كقوله في مسئلة الميزاب وان سقط الكل فالواجب نصفه على الاشهر أى من الوجهين أو القوانين توزيعا  
على ما حصل من مباح مطلق ومباح بشرط سلامة العاقبة والثاني يوزع على ما في الداخل والخارج  
فيجب قسط الخارج ثم بعد ذلك فالاعتبار اما بالوزن عند بعض وبالمساحة عند بعض آخر والثاني  
مشهور من المذهب لكن الاول أشهر اعتبارا في المذهب ويجوز استعمال الاظهر مقامه عند ظهور  
علته كما في الصورة المذكورة وقولهم في المذهب أو الظاهر من المذهب أو المذهب الظاهر فعنه النص  
والظاهر من النص أو النص الظاهر فالاول لا يلزم أن يكون في مقابلة شئ والثاني والثالث يكون في  
مقابلتهما اما نص خفي أو فاسد أو وجه قوى أو فاسد كقوله في سجود السهو اذا لم يسجد الامام فظاهر  
المذهب أى ظاهر النص أن المأموم يسجد لان سجوده لا مريم لسهو الامام ومتابعته لا لمتابعته فقط  
ومذهب البوطي والمزني انه لا يسجد لانه يسجد لمتابعة الامام فقط وهذا ضعيف جدا بل قريب من  
الفساد واذا كان الجانبان متساويين علة أو قياسا يقول ربح بالبناء للمفعول واذا كان ترجيح جانب  
التصحيح ضعيفا ينسب الفعل الى الفاعل الظاهر صريحا فيقول ربح المرحون وقد يستعمل ينبغي  
و يراد به الوجوب وقد يراد به النذب والادب والجواز ولا ينبغي في مقام الحرمة والكراهية وافظ  
الاحتياط للوجوب وللنذب وقال الرافعي في شرح الوجيز في باب التيمم قولهم في المسئلتين قولان بالنقل  
والترجيح معناه اذا ورد نصان عن صاحب المذهب مختلفان في صورتين متشابهتين ولم يظهر بينهما ما يصلح  
فارقا فالاصحاب يخرجون نصه في كل صورة من الصورتين في الصورة الاخرى لاشتراكهما في المعنى  
فيحصل في كل واحدة من الصورتين قولان منصوص ومخرج المنصوص في هذه هو المخرج في تلك  
والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه فيقولون فيهما قولان بالنقل والترجيح أى نقل المنصوص من  
هذه الصورة الى تلك الصورة ومخرج فيهما وكذلك بالعكس ويجوز أن يراد بالنقل الرواية ويكون المعنى  
في كل واحد من الصورتين قول منقول أى مروى عنه وآخر مخرج ثم الغالب في مثل ذلك عدم  
اطباق الاصحاب على هذا التصرف بل ينقسمون الى فريقين منهم من يقول به ومنهم من يأتي  
ويستخرج فارقا بين الصورتين بسند اليه افتراق النصين اه قال النووي في مقدمة شرح المذهب وفي  
الروضة في القضاء والاصح أن القول المخرج لا ينسب للشافعي لانه ربما لوروجع فيه ذكر فارقاله وقال  
النووي في المنهاج وحيث أقول الجديد فالقديم خلافة أو القديم أو في قول قديم فالجديد خلافة قال الخطيب  
الشريبي في شرحه الجديد ما قاله الشافعي بمصر تصنيفا أو افتاء ورواته البوطي والمزني والربيع المرادي  
وحملة و نونس بن عبد الاعلى وعبد الله بن الزبير الجدي وابن عبد الحكم وغيرهم والثلاثة الاول  
هم الذين تصدروا لذلك وقاموا به والباقيون نقلت عنهم أشياء محصورة على تفاوت بينهم والقديم ما قاله  
بالعراق تصنيفا وهو الحجة أو أفتى به ورواته جماعة أشهرهم الامام أحمد والزعفراني والكرابيبي وأبو ثور  
وقد رجح الشافعي عنه وقال لا تجعل في حل من رواه عنى وقال الامام لا يحل عد القديم من المذهب وقال  
الساوري في أثناء كتاب الصداق غير الشافعي جميع كتبه القديمة في الجديد الا الصداق فانه ضرب على  
مواضع منه وزاد مواضع اما ما وجد بين مصر والعراق فالتأخر جديد والمنقدم قديم واذا كان في المسئلة  
قولان قديم وجديد فالجديد هو المعمول به الا في مسائل يسيرة نحو السبعة عشر أفتى فيها بالقديم قال  
بعضهم وقد تتبع ما أفتى فيه بالقديم فوجد منه مصادعه في الجديد أيضا وان كان فيها قولان جديديان  
فالعمل بالآخروهما فان لم يعمل فبما رجحه الشافعي فان قالهما في وقت واحد ثم عمل بأحدهما كان  
ابطالا لا لاشترع عند المزني وقال غيره لا يكون ابطالا بل ترجيحا وهذا أولى وانفق ذلك للشافعي في نحو ست  
عشرة مسئلة وان لم يعلم هل قالهما معا أو مرتبا لزم البحث عن أرجحهما بشرط الاهلية فان أشكل توقف

فيه ونبه في شرح المذهب هنا على شيئين أحدهما أن افتاء الأصحاب بالقديم في بعض المسائل محمول على أن اجتهادهم أداهم إلى القديم لظهور دليله ولا يلزم من ذلك نسبته إلى الشافعي قال وحينئذ فن ليس أهلا للخروج يتعين عليه العمل والفتوى بالجديد ومن كان أهلا للخروج والاجتهاد فالمذهب يلزمه اتباع ما اقتضاه الدليل في العمل والفتوى به مبينا أن هذا رأيه وإن مذهب الشافعي كذا وكذا قال وهذا كله في قديم لم يعضده حديث صحيح لا معارض له فإن اعتضد بدليل فهو مذهب الشافعي فقد صح أنه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي الثاني أن قولهم القديم مرجوع عنه وليس بمذهب الشافعي محمول في قديم نص في الجديد على خلافه أما قديم لم يتعرض في الجديد لما وافقه ولا لما يخالفه فإنه مذهبه والله أعلم

**\*(الفصل التاسع)\*** في ذكر أصحاب التخرج والوجوه من المفتين وتفاوت درجاتهم باختلاف الأعصار وقد تقدم شيء من ذلك في الفصل الأول من هذه الفصول العشرة وبقي منه ما تشد الحاجة إليه في ذلك ما نقل الشهاب أحد بن محمد الهائم الشافعي في كتابه نزهة النفوس نقلا عن ابن الصلاح ما حاصله المفتون قسمان مستقل وغيره والثاني هو المنتسب إلى أئمة المذاهب المتبوعة وله أربعة أحوال أحدها أن لا يكون مقلدا لأمامه لا في المذهب ولا في دليله لا تصافه بصفة المستقل وإنما ينسب إليه لسلك طريقته في الاجتهاد ودوى انتفاء التقليد عنهم مطلقا لا يستقيم ولا يلائم المعلوم من حالهم أحوال أكثرهم ثم فتوى المفتي في هذه الحالة كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الاجماع والخلاف قال الأذري وهذا شيء قد انطوى من زمان الحالة الثانية أن يكون مقيدا في مذهب أمامه مستقلا بتقرير أصوله بالدليل غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول أمامه وقواعده ولا يعرض عن شوب تقليد له لاختلافه ببعض أدوات المستقل وهذه صفات أصحاب الوجوه وعليها كان أكثر الأئمة والأصحاب الحالة الثالثة أن لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه ولكنه فقيه النفس حافظا لمذهب أمامه عارف بأدلته قائم بتقرير ما يصور ويحجج ويقرر ويحمل وزين وبرج لكن قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب أو الارتياض في الاستنباط أو معرفة الأصول ونحوها وهذه صفة كثير من المتأخرين إلى آخر المائة الرابعة الذين رتبوا المذهب وحرروه وصنفوا من تصانيف فيها معظم اشتغال الناس اليوم ولم يلحقوا الذين قبلهم في التخرج الحالة الرابعة أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والشكوك ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير آرائه فهذا يعتمد نقله وقتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص أمامه وتفريع المجتهدين فيه وما لا يجده منقولان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بكبير فكرانه لا فرق بينهما جازا لحاقه به والفتوى به وهكذا ما يعلم اندراجهم تحت ضابط عهد في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه قال وينبغي أن يكتفى في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه ويتمكن لدرأيته من الوقوف على الباقي على قريب فهذه أصناف المفتين قال ابن الهائم وليت ابن الصلاح أثبت حالة خامسة على طريق الرخصة بحسبهم أهل هذا العصر وقصور قواهم عن بلوغ هذه الرابعة والافلات كادت تجد مفتيا بالشرط الذي اعتبره في المرتبة الرابعة اه قلت وهذا التقسيم الذي لابن الصلاح بني على ذلك ابن السكال من أئمتنا المتأخرين فذكر الحالات الأربعة للمفتي المنتسب وليس من مبتكراته كما يزعمه بعض أصحابنا **\*(تنبيه)\*** قال التقي السبكي في أجوبة المسائل الحلبية وأما من سئل عن مذهب الشافعي ويحبب مصر ما بضافته إلى مذهب الشافعي ولم يعلم ذلك منصوصا للشافعي ولا يخرج من منصوصاته فلا يجوز ذلك لا حدبل اختلفوا فيها هو مخرج هل تجوز نسبته إلى الشافعي أولا واختيار الشيخ أبي اسحق أنه لا ينسب إليه وهذا في القول المخرج وأما الوجه فلا يجوز نسبته بخلاف نعم أنه مقتضى مذهب الشافعي أو من مذهبه بمعنى أنه من قول أهل مذهبه والمفتي يفتي به إذا ترجع عنده لأنه من قواعد الشافعي ولا ينبغي أن يقال قال الشافعي إلا ما وجد منصوصا له وإن يكون قال به أصحابه أو أكثرهم أما

ما كان منصوصا وقد خرج عنه أصحابه أما بتأويل أو غيره فلا ينبغي أن يقال إنه مذهب الشافعي لأن تجنب الاحتجاب له يدل على رغبة في نسبته إليه وما اتفقوا عليه ولم يعلم هل هو منصوص له أم لا يسوغ اتباعهم فيه ويسهل نسبته إليه لان الظاهر من اتفاقهم أنه قال به اهـ

\*(الفصل العاشر)\* في ذكر بعض اصطلاحات لفقهاثنا الحنفية ينبغي التفطن لها وبيان ذلك أن المسائل المذكورة في كتب أصحابنا على ثلاثة أصناف الصنف الأول ما روى عن متقدمي علماء المذهب كأبي حنيفة وصاحبيه وزفر بن الهذيل والحسن بن زياد في الروايات الظاهرة عنهم وهي ما في كتب الأصول والمراد منها المبسوط وشروحه الثلاثة لشمس الأئمة الحلواني والشيخ الاسلام خواجه زاده ولفخر الاسلام البرزوي ويعبر عنها بظاهر الرواية والصنف الثاني ما روى عنهم بروايات غير ظاهرة فكالنوادير والامالي وتعرف بالجرجانيات والهارونيات والكسائيات والرقيات وهي مسائل جمعها محمد بن الحسن فسا كان في دولة هرون الرشيد تعرف بالهارونيات وما أملاها في الرقة وهي من مدن ديار بكر حين كان قاضيا بها تعرف بالرقيات وما استملها منه تلميذه عمرو بن شعيب الكسائي تعرف بالكسائيات وكلها منسوبة الى محمد بن الحسن وما عداها تسمى غير ظاهر الرواية منها كتاب المجرد للحسن بن زياد ومنها رواية ابن سماعة والمعلّى وغيرهم وهي روايات مفردة تروى عنهم وتسمى أيضا بالنوادير والصنف الثالث مسائل لم ترو عنهم لا في ظاهر الرواية ولا في غير ظاهر الرواية فاضطر المتأخرون واجتهدوا فيها مثل محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ونضر بن يحيى وأبي سعيد الاسكاف وأبي القاسم الصفار وأبي جعفر الهندي وأبو وأضرابهم وأول من جمعها في كتاب الامام أبو الليث السمرقندي جمعها في كتاب النوازل والعيون ثم جمعها الصدر الشهيد في واقعات الامام الناطقي وفتاوى أهل سمرقند فترجم عما في النوازل بباب النون وعما في العيون بباب العين وعما في الواقعات بباب الواو وعما في فتاوى أهل سمرقند بباب السين وعما في فتاوى أبي بكر محمد بن الفضل بباب الباء وهي المراد بالفتاوى حيثما وقع في الخلاصة وهذا الصنف من المسائل انما تعرف بالفتاوى لان جمعها وقع بالفتاوى بخلاف الاولين فان غالبها بطريق الفرض والوضع والمتأخرون من ائمتنا لم يميزوا في فتاوىهم وجوامعهم بين هذه الاصناف بل أوردوها مختلطة الا صاحب المحيط السرخسي فانه ميزها فأورد مسائل الاصل أولًا ثم النوادير ومنها المنتقى ثم الفتاوى بهذه العبارات وهو وضع حسن وأغلب المتون كتحضر القدوري والكز والوافي وغيرها مخصوصة بالصنف الاول أعنى مسائل ظاهر الرواية الاندرا من النوادير والفتاوى بخلاف الفتاوى والجوامع مثل فتاوى قاضخان والخلاصة فانها تشمل جميع الاصناف لكن الغالب فيها الصنف الآخر والله تعالى أعلم (خاتمة) في ذكر مسألة التفقه لأصحاب الشافعي رضي الله عنه أذكرها مني الى المصنف وغيره ثم منهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا كما قال النووي من المطالبات المهمات التي ينبغي للحنيفة والفقهاء معرفتها ويقع بهم ما جهاالتهم فان شيوخه في العلم آباء في الدين ووصلة بينه وبين رب العالمين وكيف لا يقع جهل الانساب والوصلة بهم مع انه مأمور بالدعاء لهم والثناء عليهم فاعلم ان لهم في سند المذهب طريقين احدهما طريقة الخراسانيين وتعرف أيضا بطريقة المراوزة وهما عبارة ان عندهم عن شيء واحد والخراسانيون نصف المذهب واتباعه وبالمرأوزة عن الخراسانيين جميعا لان أكثرهم من مرو وما والاها والثانية طريقة العراقيين ونما قدمت طريقة الخراسانيين لكونها من طريقة المصنف فأقول اعلم أن مشايخنا الذين انتهت اليهم رئاسة المذهب في عصرنا بالجامع الأزهر عمرة الله تعالى الى يوم القيامة الذين تبركوا بكتابهم واستغفروا من ذنوبهم وجلسنا بين أيديهم طبعان \* الاول في ثلاثه أولهم شيخ الشيوخ على الاطلاق وقد وثقهم في تحرير المذهب والمقدم عليهم بالسنة والفضل والاستحقاق الشهاب أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف المجبى المولى والثاني رقيقه في الشيوخ صاحب التمكن والرسوخ الشهاب أحمد بن الحسن بن

عبد الكريم بن محمد بن يوسف الخالدي والثالث شيخ الجامع الامام الجامع المانع شرف الدين عبد الله بن محمد بن عامر بن شرف الدين الشبراوي قدس الله أسرارهم والطبقة الثانية أضافها ثلاثة الاول شيخ الشيوخ القطب نجم الدين أبو المكارم محمد بن سالم بن أحمد الحفني والثاني الشيخ أبو المعالي الحسن بن علي ابن محمد المنطاوي والثالث المحقق عيسى بن أحمد الزبيري قدس الله أرواحهم وهؤلاء الثلاثة تفقهوا على الثلاثة الاولين وعاصروهم وشاركوهم في بعض شيوخهم فهؤلاء ستة على هذا الترتيب فتفقه الاول والثاني على جماعة من شيوخ المذهب منصور المنوفي ورضوان الطوخي امام الازهر والشهاب أحمد بن محمد بن عطية الخليلي وعبد ربه بن أحمد الديوب والشمس محمد بن منصور الاطفيحي والشهاب أحمد بن الفقيه والشيخ عبد الرؤف بن محمد البشيشي وقد تفقه المنوفي والطوخي والخليلي والديوب على الامام نور الدين أبي الضياء علي بن علي الشبراملسي وتفقه الاطفيحي على الامام الحافظ شمس الدين محمد بن العلاء البابلي وتفقه ابن الفقيه على الشمس محمد بن محمد الشرنبالي وتفقه عبد الرؤف على قريبه الشهاب أحمد ابن عبد اللطيف البشيشي حينئذ وتفقه شيخنا الثالث والرابع أيضا على الشهاب الخليلي وهو أيضا على الشمس محمد بن داود بن سليمان العناني هو والشبراملسي تفقهوا على النور علي بن ابراهيم بن علي بن عمر الحلبي صاحب السيرة ح وتفقه شيخنا الخامس والثالث أيضا على منصور المنوفي وهو أيضا على الشهاب البشيشي وأحمد بن أحمد بن أحمد السندوبي والشمس الشرنبالي وتفقه الخليلي أيضا على الجبال منصور بن عبد الرزاق الطوخي والشهاب البشيشي وهما والشرنبالي أيضا على أبي العزائم سلطان بن أحمد بن سلامه المزاحي ح وتفقه البابلي والشبراملسي أيضا والمزاحي على النور علي بن يحيى الزبادي ح وتفقه البابلي والشبراملسي أيضا على كل من الشهاب أحمد بن خليل السبكي والشيخ عبد الرؤف المناوي شارح الجامع الصغير وسليمان بن عبد الدائم البابلي وسالم بن حسن البشيشي وعبد الله بن عبد الرحمن الدنوسري هم والنور الحلبي تفقهوا على الامام نجم الدين محمد بن أحمد الغبيلي وبعض هؤلاء تفقه على الشمس محمد بن أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي وبعضهم تفقه على الخطيب الشربيني وبعضهم على يوسف بن زكريا ح وتفقه الزبادي على الشهاب عميرة البرلسي والشهاب أحمد بن محمد بن حجر المسكي والشهاب أحمد بن صالح البلقيني والشهاب أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي وهم جميعا تفقهوا على شيخ الاسلام زكريا بن محمد الانصاري وعلى الجلال محمد بن أحمد الحلبي وعلى الجلال عبد الرحمن بن عمر بن رسلان البلقيني ح وتفقه يوسف بن زكريا أيضا على الحافظين الشمس أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي والجلال بن أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السبوطي وهم تفقهوا وشيخ الاسلام أيضا على الامام علم الدين صالح بن عمر البلقيني وتفقه شيخ الاسلام والسخاوي أيضا على الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني وتفقه شيخ الاسلام وحده على الشمس محمد بن علي القباياتي هو والحافظ بن حجر وصالح البلقيني والجلال البلقيني تفقهوا على شيخ الاسلام سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني وهو تفقه على السراج أبي حفص عمر بن محمد بن الكشناني تزيل دمشق وهو تفقه على الشيخ تاج الدين عبد الرحمن بن ابراهيم الفزاري الشهير بابن الفرقا ح وتفقه السراج البلقيني أيضا على الشيخ صلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيكادي الهلائي وهو على ابن الفرقا ح وهو تفقه على الامام أبي محمد العزبي العز بن عبد السلام السلمي وهو تفقه على الامام نضر الدين أبي منصور عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن عساكر الدمشقي وهو تفقه على القطب أبي المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري ح وتفقه الحافظ ابن حجر أيضا على الحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي وهو تفقه على كل من الجبال عبد الرحيم بن الحسين الاسنوي صاحب المهمات والحافظ تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي شارح المنهاج وأبي الحسن علي بن ابراهيم بن داود بن سلمان العطار الدمشقي فلاسنوي والسبكي

تفقه على الامام نجم الدين أحمد بن محمد بن الرفعة صاحب المطالب ح وتفقه السراج البلقيني أيضا على  
 الامام شمس الدين محمد بن أحمد بن عدلان هو وابن الرفعة تفقه على ظهير الدين جعفر بن يحيى الترمذي  
 وتفقه ابن عدلان أيضا على الوجيه عبد الوهاب البهنسي هو والترمذي تفقه على أبي الحسن علي بن هبة  
 الله ابن بنت الجيزي وتفقه ابن عدلان أيضا على العماد أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد العلي بن السكري  
 مدرس التاج والوجوه السبع هو وابن بنت الجيزي تفقه على محمد بن محمود الطوسي ح وأما أبو الحسن  
 العطار شيخ العراقي فتنقه على محرم المذهب الامام يحيى الدين يحيى بن شرف النوارى وهو تفقه على الجال  
 أبي الحسن سار بن الحسن الاربلي وهو تفقه على محمد بن محمد صاحب الشامل الصغير وهو تفقه على النجم  
 عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني صاحب الحاوى وهو تفقه على محرم المذهب الامام أبي القاسم عبد  
 الكريم بن محمد الرافي واذا أطلق لفظ الشيخين فأنما يعنى هو والنورى هو والطوسى تفقه على الامام  
 أبي بكر محمد بن الفضل وهو تفقه على الامام أبي عبد الله محمد بن يحيى بن أبي منصور النيسابورى الشهيد شارح  
 الوسيط وهو تفقه على الامام أبي المظفر أحمد بن محمد الخوافي وعلى الامام حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد  
 ابن محمد الغزالي الطوسى مؤلف هذا الكتاب ح وتفقه النورى أيضا على أبي ابراهيم اسحق بن أحمد  
 ابن عثمان المغربي وأبي محمد عبد الرحمن بن فوح بن محمد بن ابراهيم بن موسى المقدسى وأبي حفص عمر بن  
 أسعد بن أبي غالب الاربلي وهم مع التاج الفزارى أيضا تفقهوا على الامام أبي عمر عثمان بن عبد الرحمن  
 الشهير بابن الصلاح وهو على والده صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان وهو على أبي القاسم بن البرزى  
 الجزرى وتفقه سارا أيضا على الامام أبي بكر المساهنى وهو على ابن البرزى وهو على أبي الحسن علي بن محمد  
 ابن على الهراسى الشهير بالكفا تفقه هو والخوافي والامام الغزالي على امام الحرمين أبي المعالى عبد الملك  
 وهو على والده ركن الاسلام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجوينى وهو على امام طريفة  
 خراسان الامام أبي بكر عبد الله بن أحمد القفال المروزي الصغير وهو تفقه على الامام ابن زيد محمد بن أحمد  
 ابن عبد الله بن محمد المروزي ح وأما طريفة العراقيين فبالسند المتقدم الى ابن الصلاح وهو على والده هو  
 وابن بنت الجيزي تفقه أيضا على أبي سعيد عبد الله بن محمد بن هبة الله بن علي بن أبي عصرون الموصلى وهو  
 تفقه على القاضي أبي علي الحسن الفارقي وهو على الامام أبي اسحق ابراهيم بن علي الغبر وزابادى الشهير  
 بالشيرازي ح وتفقه ابن بنت الجيزي أيضا على البرهان العراقي وهو على أبي الحسن البغدادي وهو على  
 فخر الاسلام الشاشي وهو والفارقي أيضا تفقهوا على أبي نصر عبد السيد بن محمد بن الصباغ صاحب العدة  
 هو وأبو اسحق الشيرازي تفقهوا على القاضي أبي الطيب طاهر بن عبد الله الطبري وتفقه صاحب العدة  
 أيضا على القاضي أبي علي الحسين بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي بكر القفال بالسند المتقدم في الطريقة  
 الخراسانية (تنبيه) قال النورى في التهذيب اعلم انه متى أطلق القاضي في كتب متأخرى الخراسانيين  
 كانهية والتهذيب وكتب الغزالي ونحوها فالمراد القاضي حسين هذا صاحب النعامة ومتى أطلق  
 القاضي في كتب متوسطى العراقيين فالمراد القاضي أبو حامد المروزي ومتى أطلق في كتب الاصول  
 للاحكام فالمراد القاضي أبو بكر الباقلاني الساسكي في الفروع ومتى أطلق في كتب المعرفة أو في كتب  
 أصحابنا الاصوليين حكاية عن المعتزلة فالمراد القاضي الجبائي اه وتفقه القاضي أبو الطيب على الامام  
 أبي الحسن محمد بن علي بن سهل الماسرجسى ح وتفقه البرهان العراقي أيضا على القاضي مجلى بن جميع  
 صاحب الذخائر وهو على سلطان المقدسى وهو على الشيخ أبي الفتح نصر المقدسى الزاهد وهو على الشيخ  
 أبي الفتح سليم بن أيوب الرازي وهو والقاضي أبو الطيب أيضا على الامام أبي حامد الاسفراينى وهو تفقه  
 على الامام أبي القاسم عبد العزيز الداركي هو والماسرجسى وأبو زيد المروزي في سند الخراسانيين تفقهوا  
 على أبي اسحق ابراهيم بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي العباس أحمد بن عمر بن سريج الملقب بالباز

الاشهب وهو على الامام أبي القاسم عثمان بن سعيد الانماطى ح وتفقته والدامام الحرمين ايضا على  
الامام أبي الطيب سهل بن محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن موسى بن عيسى بن ابراهيم الصعلوكى الجبلى  
وهو على أبيه أبي سهل بن محمد بن سليمان وهو على امام الائمة أبي بكر بن محمد بن اسحق بن خزيمة السلمى  
النيسابورى وهو الانماطى تذهبا على الامامين الكبير بن أبي محمد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن  
كامل المرادى وأبي ابراهيم اسمعيل بن يحيى الزنى وحديث أطلق فى كتب المذهب الربيع فلما رآه المرادى  
واذا أرادوا الجيزى قيدوا وليس للجيزى ذكر فى كتب المذهب الا فى موضع واحد فى كتاب المذهب فى  
ديباغ جاد الميتة وفى شهادات الروضة وهما تفقها على امام الائمة وسراج هذه الامة أبي عبد الله محمد بن ادريس  
الشافعى امام المذهب رضى الله عنه وعن أحبه وهو تفقه على جماعات منهم أبو عبد الله مالك بن أنس امام  
المدينة ومنهم أبو محمد سفيان بن عيينة الهلالى ومنهم أبو خالد مسلم بن خالد الزنجى مفتى مكة وامام أهلها  
فأما مالك تفقه على ربيعة بن أبي عبد الرحمن الرأى ونافع مولى بن عمر وتفقه ربيعة على أنس بن مالك  
وتفق نافع على مولا عبد الله بن عمر بن الخطاب وأما سفيان تفقه على عمرو بن دينار وهو على ابن عمرو بن  
عباس وأما مسلم الزنجى تفقه على أبي الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن أبي حريج وهو على أبي محمد عطاء  
ابن أبي رباح وهو على عبد الله بن عباس وهو على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وأمير المؤمنين علي بن أبي  
طالب وزيد بن ثابت وآخرين وهم وابن عمرو بن عباس ايضا وأنس بن مالك أخذوا عن سيد المرسلين  
وخاتم النبيين وقائد انجر المحجلين أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صفوة قرب العالمين صلى  
الله عليه وسلم وشرف وكرم ومجد وعظم وعلى آله وصحبه وعترته ونابعيه كل ما ذكره الذكور ونغل  
عن ذكره الغافلون فهذا مختصر السلسلة ومعلوم ان كل واحد من هؤلاء المذكورين أخذ عن  
جماعة بل جماعات لكن أردت الاختصار فى السياق لئلا يلهى ناظره واقتصر على ذكر بعض شيوخ كل  
واحد من المشاهير وذكرت أجلهم وأشهرهم ولما أردت الاستقصاء بذكر مجموع ما عندي فى أسانيدهم  
وغرب سياقاتهم لطال المطال وآل الامر الى الملل وهذه خاتمة الفصول العشرة وبها تتم ديباغة  
الكتاب ثم نشرع بعون الله تعالى فى حل كلام المصنف والله أسأل أن ين على باتيامة واكمله بحسن  
نظامه بكنهه وكرمه وانعامه وهوولى الاحسان لاله غيره ولاخير الاخير وحسبنا الله ونعم الوكيل  
\*(بسم الله الرحمن الرحيم\* الحمد لله) فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملا  
بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامثال بعد بنى الابتداء والكلام على الجلتين طويل الذيل قد ألفت فيها  
رسائل ووسائل ليس هذا محل ذكره (الذى تلطف بعباده) أى ترفق بهم وهو من لطف الشئ كقرب  
الطائفة وأصل اللطف الرفق (فتعبد بهم بالنظافة) أى جعلهم ينفقون ويخضعون له بالنظافة يقال هذا  
أمر تعبدى وهو من العبادة وهى فعل المكاف على خلاف هوى نفسه تعظيما لربه ويقال تعبد الرجل اذا  
تنسك وتعبد دعاه الى الطاعة والنظافة النقاء من الوسخ والذنس وقد نطف ككرم فهو نظيف ويتعبدى  
بالتضعيف والمعنى ان دعاء الله لعباده وأمره لهم بانقيادهم له بالانقضاء من سائر الاوساخ والادرات من غاية  
رفق الله تعالى بهم - وكما لطفه واحسانه بهم والنظافة كما تكون بتنقية الظاهر كذلك تطاق على تنقية  
الباطن وكل منهما مراد هنا (وأفاض) أى أجرى وإسال من الغيظ وهو سيلان الميعاد به سمي ثم مرص  
بالغيظ وأفاض كل سائل جرى وأفاض الخبر كثر وأفاض يستعملان لازمين ولكن هنا متعد  
(دلى قلوبهم) أى قلوب أولئك العباد الذين اختارهم من الازل وتعبد بهم بالطهارة والنظافة فى كل عمل  
(تركية) أى صلاحا وتنمية (لسرائرهم) جمع سريرة وهى خاطر النفس وما تسره أى تكتمه (أنواره  
والطافه) المراد بالانوار هنا هى الواردات الالهية التى تطرد الكون عن القلب والالطاف جمع اللطف  
والمراد به الرفق ويعبر عنه بما يقع عنده صلاح العبد آخره أى انما أفاض تلك الانوار الزكية والالطاف

\*(بسم الله الرحمن الرحيم)\*  
الحمد لله الذى تلطف بعباده  
فتعبد بهم بالنظافة وأفاض  
على قلوبهم - ثم تركيبة  
لسرائرهم أنواره والطافه

الخفية على قلوبهم لنصفوا أسرارهم وتنو سرائرهم ويكمل لهم التطهير المعنوي بمحض فضله تعالى وافاضته ولا يكون الفيض والافاضة الا من الحق (وأعد) أي هباً (لظواهرهم) هو مقابل سرائرهم جمع الظاهر وهو ما يظهر للعين من الانسان من جوارحه الظاهرة (تطهيرها) أي لاجل تطهيرها من الادوان والادساخ (الماء المخصوص بالرقعة واللطافة) والرقعة كالذقة لكن الذقة تقال اعتباراً بمראה جوانب الشيء والرقعة اعتباراً بعمقه ففي كانت في جسم يضادها الصفاقة ويقال ماء رقيق اذا كان جارياً سبباً لللطافة ضد الكثافة والماء قد خص بهذين الوصفين وهو أول ظاهر للعين من أسباح الخلق وهو جسم رقيق لطيف شفاف يبرد غلة العطش به حياة كل نام (والصلاة) هكذا في سائر نسخ الكتاب الاقتصار عليه دون السلام والكلام فيه تقدم في أول كتاب العلم ووجد في بعض النسخ والصلاة والسلام (على محمد المستغرق) أي المستوعب (بنور الهدى) أي بنور هدايته وارشاده (أطراف العالم وأكافه) الاطراف والاكتاف جمع طرف وكثف بالتحريك فيها أي الجوانب والعالم كل ما سوى الله من الموجودات أي نور ارشاده وهدايته استوعب أطراف العالم فلم يبق شيئاً الا وحصله وفيه اشارة الى عموم تبليغه صلى الله عليه وسلم الى الثقلين ويحتمل أنه أشار به الى سائر العوالم الحسية والمعنوية فكلمهم يستمدون من أنواره (وعلى آله الطيبين الطاهرين) هم أقارب الاولون والطيب راجع الى ذاتهم والطهارة الى صفاتهم أي الطيبين الذات الطاهرين الصفات ولم يذكر الاصحاب هنا ككتفاء بالاسل لان في آله من له حجة وفي أصحابه من له قرابة (صلاة تحميننا) من الحماية أي تحرسنا وتحفظنا (بركته يوم القيامة) هو يوم القيامة سمى لمافيه من الخوف الشديد والمعنى تحميننا بركة الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم من أهوال يوم القيامة وقد وردت أخبار صحاح وحسان في ان المصلي عليه ينجو من أهوال يوم القيامة (وتنصب جنة) بالضم أي ستر (بيننا وبين كل آفة) أي كل مصيبة وشدة وقد ظهر لك مما سلف ان المصنف ضمن خطبته الاشارة الى بعض مقاصد الكتاب من تعبد ونظافة وافاضة وادداد والظواهر والماء بوصفيه والاطراف والطاهرين ونصب الجنة التي يستعملها المستحجي رعايه لبراعة الاستهلال وعند التأمل بظهور في كلامه من لطائف الاسرار غير ما ذكرنا (أما بعد فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم بنى الدين على النظافة) تقدم الكلام عليه في كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم مفتاح الصلاة الطهور) وتحررهما التكبير وتحليلهما التسليم قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث علي قال الترمذي هذا أصح شيء في الباب وأحسن اه قلت وكذلك رواه أحمد في مسنده وأخرج أيضاً والبيهقي من حديث جابر بلطف مفتاح الجنة الصلاة ومفتاح الطهور وقال النووي في التهذيب الطهور بالفتح ما يطهر به وبالضم اسم الفعل هذه هي اللغة المشهورة وفي أخرى بالفتح فيهما واقتصر عليه جماعات من كبار أئمة اللغة وحكى صاحب مطالع الانوار الضم فيهما وهو غريب شاذ اه وقال ابن الاثير في تفسير قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور هو بالضم للتطهر وبالفتح الماء الذي يتطهر به وقال سيويه الطهور بالفتح يقع على الماء والمصدر معاقال فعلى هذا يجوز أن يكون الحديث بفتح الطاء وبضمها والمراد بهما التطهر والماء الطهور بالفتح هو الذي رفع الحدث ويزيل النجس لان فعولاً من أبنية المبالغة فكأنه تنهى في الطهارة (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز في حق أهل قباء (فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين) كان هؤلاء الطائفة من الانصار اذا استنجوا أتبعوا الحجارة بالماء فأثنى الله تعالى عليهم بذلك وسأني الكلام عليه قريداً وطهوراً وطهوراً بطهر بمعنى واحد (وقال صلى الله عليه وسلم الطهور نصف الايمان) قال العراقي أخرجه الترمذي من حديث رجل من بني سليم وقال حسن رواه مسلم من حديث أبي مالك الاشعري بالفتح شطر اه قلت وحديث أبي مالك الاشعري رواه أيضاً أحمد والترمذي ولفظهم الطهور شطر الايمان والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملأ

وأعد لظواهرهم تطهيراً  
له الماء المخصوص بالرقعة  
واللطافة وصلى الله على  
النبي محمد المستغرق بنور  
الهدى أطراف العالم  
وأكافه وعلى آله الطيبين  
الطاهرين صلاة تحميننا  
بركته يوم القيامة وتنصب  
جنة بيننا وبين كل آفة  
(بعد) فقد قال النبي صلى  
الله عليه وسلم بنى الدين على  
النظافة وقال صلى الله عليه  
وسلم مفتاح الصلاة الطهور  
وقال تعالى فيه رجال يحبون  
أن يتطهروا والله يحب  
المطهرين وقال النبي صلى  
الله عليه وسلم الطهور  
نصف الايمان



أوتلاء ما بين السماء والأرض والصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء والقرآن حجة لك أو عليك كل  
الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها وأخرج الألسكا في السنة أخبرنا محمد بن أحمد بن القاسم  
أخبرنا اسمعيل بن محمد حدثنا أحمد بن منصور حدثنا عبد الرزاق حدثنا سفيان عن أبي اسحق عن أبي ليلى  
السكندی عن حجر بن عدي ورأي ابن أخ له خرج من الخلاء فقال ناواني تلك الصحيفة من السكوة فقرأها  
فقال حدثنا علي بن أبي طالب الطهور نصف الايمان قلت هكذا أوردته ولم يصرح برفعه وانما أوردته  
مستدلا على قبول الايمان الزيادة والنقص والتبعيض (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (ما يريد الله  
ليجعل لعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليكن برديلة طهركم) قال صاحب القاموس في كتاب البصائر الطاهرة ضربان  
جسمانية ونفسانية وجل عليهما أكثر الآيات اه والخرج السكافة والمشقة ويحمل قوله تعالى ليطهركم  
أى ليهديكم كفى قوله تعالى أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم أى ان يهديهم ومن الآيات التي فيها  
طهر النفس قوله تعالى أن طهر ايتى للطائفين والعاكفين والركع السجود قال الزجاج معناه طهرا  
من تعليق الاصنام عليه وقال غيره المراد به الحث على تطهير القلب لدخول السكينة فيسه المذكورة  
في قوله هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين وقال الازهرى طهر ايتى من المعاصي والافعال المحرمة  
وقوله تعالى يتلو صحفا مطهرة أى من الأدناس والباطل وقوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين  
يعنى به تطهر النفس وقوله تعالى ومطهر لك من الذين كفروا أى منزلك أن تفعل بفعلهم وقيل في قوله  
تعالى لا يمسه الا المطهرون يعنى به تطهير النفس أى لا يبلغ حقائق معرفته الا من طهر نفسه من درن  
الفساد والجهالات والمخالفات (فتفطن ذوو البصائر) أى تنبه ذوو المعارف والقلوب المنورة بنور اليقين  
(بهذه الظواهر) من الآيات والانبيا (ان أهم الامور) هو (تطهير السرائر) أى البواطن من  
درن المخالفات ودرن الشهوات (اذ يبعد) كل البعد (أن يكون) المعنى (المراد بقوله) صلى الله عليه  
وسلم وفي نسخة من قوله (الطهور نصف الايمان) من حديث على أو شطر الايمان كما هو في رواية مسلم  
هو (عمارة الظاهر) من جسد الانسان (بالتنظيف) والانتقاء (بافاضة الماء) الكثير وصبه (وتخريب  
الباطن) أى تركه خرابا بلامعة (وابقائه مشكونا) مملوا (بالانبيا والاقذار) الانبيا جمع  
خبث محرقة النجس والاقذار جمع قذر محرقة الوسخ وقد تطلق الاقذار والانبيا بمعنى (هيات  
هيات) كلمة بعد وفيه لغات استوفيتها في شرح القاموس أى بعد ذلك كيف يكون كذلك (والطهارة  
لهأر بع مراتب) وهى لغة النظافة حسية أو معنوية وشرعا صفة حكمية توجب أى تصحح لوصفها  
صحة الصلاة أو فيه أو معه وعرفت أيضا بأنها صفة حكمية توجب ان قامت به رفع حدث أو إزالة خبث  
أو استباحة كل مقتدر الى طهر في البدلية وكونها لها أربع مراتب أو أقل أو أكثر نظرا الى الاستعمال  
اللغوي (الاولى تطهير الظاهر) أى الاعضاء الظاهرة (عن الاحداث) برفعها (والانبيا) بالانها  
(والفضلات) بالتحريك جمع فضلة بفتح فسكون هى ما تفضل من الانسان بالتقويم والخلق والاستعداد  
والتنوير والاختتان وهى طهارة عامة لمسلمين (المرتبة الثانية تطهير الجوارح) وهى الاعضاء الخارجة  
تشبهها الجوارح الطاهر لانها تخرج أو تكسب ويقال لها الكواسب أيضا (عن الجرائم والآثام) الجرائم  
جمع جريمة وهى اكتساب الآثم وقال الراغب أصل الجرم القطع يقال جرم الثمر عن الشجر اذا قطعه ثم استعير  
ذلك لكل اكتساب مكروه ولا يكاد يقال فى عامة كلامهم للكسب المحمود والآثام جمع اثم وهى الافعال  
المبطئة عن الثواب وقال الراغب الآثم أعم من العسوان وهى طهارة خواص المسلمين (المرتبة الثالثة  
تطهير القلب عن الاخلاق المذمومة) التى ذمها الشارع كالخجل والكبر والجب والتضع وكفر النعمة  
والبطر والغل والعش وغيرها مما سبأ في ذكرها المصنف (والرذائل) أى اتصال الرذيلة أى الرديئة  
(المعقولة) أى المبعوضة عند الله تعالى والتمت أشد الغضب وهى طهارة خواص المؤمنين من العباد

قال الله تعالى ما يريد الله  
ليجعل لعل عليكم فى الدين من  
حرج ولكن يريد ليطهركم  
فتفطن ذوو البصائر بهذه  
الظواهر ان أهم الامور  
تطهير السرائر اذ يبعدان  
يكون المراد بقوله صلى الله  
عليه وسلم الطهور نصف  
الايمان عمارة الظاهر  
بالتنظيف بافاضة الماء  
وتخريب الباطن وابقائه  
مشكونا بالانبيا والاقذار  
هيات هيات والطهارة  
لهأر بع مراتب (المرتبة  
الاولى) تطهير الظاهر  
عن الاحداث وعن  
الانبيا والفضلات  
(المرتبة الثانية) تطهير  
الجوارح عن الجرائم  
والآثام (المرتبة الثالثة)  
تطهير القلب عن الاخلاق  
المذمومة والرذائل المعقولة

(المرتبة الرابعة) تطهير

المرتبعة الرابعة تطهير السر وهو باطن القلب (عما سوى الله تعالى) بحيث لا يخطر فيه خاطر  
غير الله تعالى (وهي طهارة الانبياء) صلوات الله عليهم فانهم دائماً في مشاهدة الحق لا ينظرون الى سوى  
الله تعالى (و) كذلك طهارة (الصدّيقين) ومقام الصديقية تحت مقام النبوة ويدل ذلك قوله تعالى من  
الانبياء والصدّيقين والشهداء والصالحين فالمرتبة الاولى لصالحى المسلمين وهي اول درجة الولاية  
والثانية لصالحى المؤمنين وهي الدرجة الثانية والثالثة درجة الشهداء وهي فوق الثانية والرابعة درجة  
الانبياء والصدّيقين على طريقة التدرج ولا يظن الظان ان هذه المراتب والدرجات سهلة هيبات لا يصل  
السالك الى اول درجة الولاية الا بعد قطع مغارز ومهالك ومنهم من يموت وهو في اول الطريق ولكن  
العناية الالهية اذا ساعدت فقل فيها ما شئت ثم قال المصنف (والطهارة في كل رتبة) من الرتب المذكورة  
(نصف العمل الذى فيها فان الغاية القصوى) تأنيب الاقصى وهي التي مابعد هاغاية (في عمل السر) الذى  
هو باطن القلب (أن ينكشف له جلال الله وعظمته) وكبرياؤه بحيث يغمر له فلا يرى الا هو ولا يسمع  
الا هو والجلال هنا التناهي في عظم القدر وخص به تعالى فتشارك ذوالجلال ولم يستعمل في غيره والعظمة  
تقرب من الجلال (ولن تحمل معرفة الله سبحانه بالحقيقة في السر) حلولا حقيقيا (مالم يرتحل ماسوى  
الله عز وجل عنه) ومتى انكشفت سبحات الجلال ارتفعت خطرات السوى واحترقت (ولذلك قال الله  
تعالى) مخاطبا لحبيبه صلى الله عليه وسلم (قل) يا (الله ثم ذرهم) أى اتركهم هذا الاسم لئلا  
دلالاته على الذات الاحدية كان حضرة الاسماء كلها فمن عرف الله عرف كل شئ ولا يعرف الله من فاته  
معرفة شئ من الاشياء لان حكم الواحد من الاسماء حكم الكل في الدلالة على العلم بالله وفي قوله ثم ذرهم  
اشارة الى التخلي عن السوى بعد انكشاف صفة الجلال والعظمة وسعى احتجابهم عن هذا المقام خصوصا  
فقال في خوضهم يلعبون (لانهما) أى معرفة الحق والركون الى السوى ضدان (لا يجتمعان في قلب)  
مؤمن قط فضلا من سره (و) يدل عليه قوله تعالى (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه) فالقلب ليس له  
الوجهة واحدة وقد تقدم تفسير هذه الآية في كتاب العلم (وأما عمل القلب) الذى هو تطهيره عن  
الاخلاق الذميمة (فالغاية القصوى عمارته بالاخلاق المحمودة) التي أثبت الله عليها في كتابه من الجود والرضا  
والتسليم والشكر والصبر والحياء والخوف والخشعية واليقين وغير ذلك مما سبأني بيانه للمصنف  
(والعقائد المشروعة) أى الثابتة بالشرع المتناقة بالسمع المصونة عن الزيغ والزلل فعقد القلب على  
مثلها مما يعمر القلب بالانوار الالهية والتجليات العكسفة (ولن يتصف بها) أى بتلك الاخلاق  
والعقائد (مالم يتنظف) ويتطهر (من نقائضها) وأضدادها (من العقائد الفاسدة) الزائغة عن طريق  
الحق وأهله (والرذائل الذمومة فتطهيره) الذى هو التخلي بعد التخلي (أحد الشطرين وهو الشطر الاول  
الذى هو شرط في الثاني) فالشطر جزء الماهية منه قوامها والشرط خارج عنها يلزم من عدمه العدم ولا  
يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته (فكان الطهور شرط الايمان) الذى أخرجه مسلم وغيره (بهذا  
المعنى) فكان ماهية الايمان عبارة عن شطرين أحدهما التصديق الباطن والثاني تطهير الباطن ولن  
يحصل التصديق بالحقيقة في الباطن مالم يكن بطهارته قابلا لحلوله فيه وهو ملحوظ غريب (وكذلك)  
الكلام في (تطهير الجوارح عن المناهي) والكشف عنها (أحد الشطرين) وهو الشطر الاول الذى هو  
شرط في الثاني (وعمارتها بالماعات) المقربة لرب الارباب هو (الشطر الثاني) فالاول الذى جعل شطرا  
أولا بمنزلة الشرط في الثاني في توقفه عليه فتأمل ولم يذكر للرتبة الاولى غاية لظهوره فان تطهير الظاهر  
شطر وعمارته بالعبادات المفروضة شطر ولا يتم ادائها الا بالاول فصار الشطر الاول شرطاً في الثاني (وهذه  
مقامات الايمان) تتفاوت بتفاوت المتصفين به وخلاصته ان الخالية نصف الايمان والتخفية نصف الايمان  
وهما كمال العرفان (ولكل مقام) منها (طبقة) عليا وطبقة سفلى وطبقة وسطى (ولن ينال العبد)

المرتبعة الرابعة) تطهير السر وهو باطن القلب (عما سوى الله تعالى) بحيث لا يخطر فيه خاطر  
غير الله تعالى (وهي طهارة الانبياء) صلوات الله عليهم فانهم دائماً في مشاهدة الحق لا ينظرون الى سوى  
الله تعالى (و) كذلك طهارة (الصدّيقين) ومقام الصديقية تحت مقام النبوة ويدل ذلك قوله تعالى من  
الانبياء والصدّيقين والشهداء والصالحين فالمرتبة الاولى لصالحى المسلمين وهي اول درجة الولاية  
والثانية لصالحى المؤمنين وهي الدرجة الثانية والثالثة درجة الشهداء وهي فوق الثانية والرابعة درجة  
الانبياء والصدّيقين على طريقة التدرج ولا يظن الظان ان هذه المراتب والدرجات سهلة هيبات لا يصل  
السالك الى اول درجة الولاية الا بعد قطع مغارز ومهالك ومنهم من يموت وهو في اول الطريق ولكن  
العناية الالهية اذا ساعدت فقل فيها ما شئت ثم قال المصنف (والطهارة في كل رتبة) من الرتب المذكورة  
(نصف العمل الذى فيها فان الغاية القصوى) تأنيب الاقصى وهي التي مابعد هاغاية (في عمل السر) الذى  
هو باطن القلب (أن ينكشف له جلال الله وعظمته) وكبرياؤه بحيث يغمر له فلا يرى الا هو ولا يسمع  
الا هو والجلال هنا التناهي في عظم القدر وخص به تعالى فتشارك ذوالجلال ولم يستعمل في غيره والعظمة  
تقرب من الجلال (ولن تحمل معرفة الله سبحانه بالحقيقة في السر) حلولا حقيقيا (مالم يرتحل ماسوى  
الله عز وجل عنه) ومتى انكشفت سبحات الجلال ارتفعت خطرات السوى واحترقت (ولذلك قال الله  
تعالى) مخاطبا لحبيبه صلى الله عليه وسلم (قل) يا (الله ثم ذرهم) أى اتركهم هذا الاسم لئلا  
دلالاته على الذات الاحدية كان حضرة الاسماء كلها فمن عرف الله عرف كل شئ ولا يعرف الله من فاته  
معرفة شئ من الاشياء لان حكم الواحد من الاسماء حكم الكل في الدلالة على العلم بالله وفي قوله ثم ذرهم  
اشارة الى التخلي عن السوى بعد انكشاف صفة الجلال والعظمة وسعى احتجابهم عن هذا المقام خصوصا  
فقال في خوضهم يلعبون (لانهما) أى معرفة الحق والركون الى السوى ضدان (لا يجتمعان في قلب)  
مؤمن قط فضلا من سره (و) يدل عليه قوله تعالى (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه) فالقلب ليس له  
الوجهة واحدة وقد تقدم تفسير هذه الآية في كتاب العلم (وأما عمل القلب) الذى هو تطهيره عن  
الاخلاق الذميمة (فالغاية القصوى عمارته بالاخلاق المحمودة) التي أثبت الله عليها في كتابه من الجود والرضا  
والتسليم والشكر والصبر والحياء والخوف والخشعية واليقين وغير ذلك مما سبأني بيانه للمصنف  
(والعقائد المشروعة) أى الثابتة بالشرع المتناقة بالسمع المصونة عن الزيغ والزلل فعقد القلب على  
مثلها مما يعمر القلب بالانوار الالهية والتجليات العكسفة (ولن يتصف بها) أى بتلك الاخلاق  
والعقائد (مالم يتنظف) ويتطهر (من نقائضها) وأضدادها (من العقائد الفاسدة) الزائغة عن طريق  
الحق وأهله (والرذائل الذمومة فتطهيره) الذى هو التخلي بعد التخلي (أحد الشطرين وهو الشطر الاول  
الذى هو شرط في الثاني) فالشطر جزء الماهية منه قوامها والشرط خارج عنها يلزم من عدمه العدم ولا  
يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته (فكان الطهور شرط الايمان) الذى أخرجه مسلم وغيره (بهذا  
المعنى) فكان ماهية الايمان عبارة عن شطرين أحدهما التصديق الباطن والثاني تطهير الباطن ولن  
يحصل التصديق بالحقيقة في الباطن مالم يكن بطهارته قابلا لحلوله فيه وهو ملحوظ غريب (وكذلك)  
الكلام في (تطهير الجوارح عن المناهي) والكشف عنها (أحد الشطرين) وهو الشطر الاول الذى هو  
شرط في الثاني (وعمارتها بالماعات) المقربة لرب الارباب هو (الشطر الثاني) فالاول الذى جعل شطرا  
أولا بمنزلة الشرط في الثاني في توقفه عليه فتأمل ولم يذكر للرتبة الاولى غاية لظهوره فان تطهير الظاهر  
شطر وعمارته بالعبادات المفروضة شطر ولا يتم ادائها الا بالاول فصار الشطر الاول شرطاً في الثاني (وهذه  
مقامات الايمان) تتفاوت بتفاوت المتصفين به وخلاصته ان الخالية نصف الايمان والتخفية نصف الايمان  
وهما كمال العرفان (ولكل مقام) منها (طبقة) عليا وطبقة سفلى وطبقة وسطى (ولن ينال العبد)

السالك في طريقه (الطبقة العالية) منها (الآن يجاوز) بهيمته الجاذبة وقوته الماسكة الطبقة الوسطى ثم يستقر فيها ريثما يتمكن من الانصباع بها وتجري عليه أحكامها ولن ينالها إلا أن يجاوز (الطبقة السافلة) بعد التمكن فيها جريان أحكامها عليه (فلا يصل إلى) مقام (طهارة السر عن الصفات المذمومة) والتخلية عنها ثم (عمارته بالمحمودة) منها (من لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالمحمود) على قدر المجهود (وان يصل إلى ذلك من لم يفرغ من طهارة الجوارح) الظاهرة (عن المناهي) الفاجرة (وعمارتها بالطاعات) الواجبة المختلفة من القيام والقراءة والر كوع والسجود والعود (وكما عز المطالب) وفي نسخة المطالب (وشرف) مقامه (صعب مسلكه) على السالكين (وطال طريقه) على الناهجين (وكثر عقباته) على الراحلين (والعقبة) بحركة هي الثنية بين الجبلين يصعب ارتقاؤها (فلانظن) أيها السالك في طريق الحق بالرقى (ان هذا الامر) الذي ذكرته لك (يدرك بالمتى) أي بتنى النفس وتشوقها (وينال) وصوله (بالحويثا) أي بالسهولة كلاً والله كيف الوصول إلى سعاد وودونها قلل الجبال وودونها ختوف (قال الله تعالى ليس بآمانكم ولا أمانى أهل الكتاب الآتية) ولكن اذا وفق الله السالك بخدمة مرشد حتى كامل وصادفته العناية تنقله من مقام انقام بادنى الماسم فعليك باستصحاب اخوان الصدق والصفاء لترقى مراتب السالك وتحظى برتبة الاصطفاء (نعم من عمت بصيرته) أي عدم نور قلبه (عن) ادراك (تفاوت هذه الطبقات) وتميزها واعطاء كل مقام حقه (لم يفهم من مراتب الطهارة الا الدرجة الاخيرة) وهي الاولى (التي هي كالتقشير الاخير الظاهر) للعيان (بالاضافة) أي النسبة (الى اللب) الذي هو داخل الداخل وهو (المطالب) الاعظم (فصار يعنى فيه ويستقصى في مجاريه) أي معنى في الطلب اذا بالغ في الاستقصاء والاستقصاء طلب النهاية (ويستوعب جميع أوقاته) أي يستغرقها (في الاستنجاء) بالماء والتشديد فيه حتى ان أحدهم لا يكتفى بالماء بل بعد نفسه خرقا يتبعها مواضع الغائط مسحاً ويبالغ فيه ومتهم من يدخل أصابعه في حلقة الدبر يزعم انه كمال النظافة ومنهم من يعنى في الاستبراء حتى ان بعضهم يدخل قطعاً صغاراً من المدر في رأس الذكر يريد بذلك تنشيف الرطوبة ولهم في الاستنجاء تنظفات كثيرة وعامتها من وسواس الشيطان (و) يعنى في (غسل الثياب) ويشدد فيه بأنواع من الصابون وغيره وبعد غسل الثياب نجسة وان كانت الثياب طاهرة بل ربما لا يوجد فيها الا بعض العرق ويسمى الماء الاخير الذي تغسل به ماء الشهادة وهذا أيضاً من الوسواس (و) يعنى أيضاً في (تنظيف الظاهر) من الجسد دليلاً ومعكاً (و) يعنى أيضاً في (طلب المياه الجارية الكثيرة) الغزيرة للاغتسال وغسل الثياب (ظناً منه بحكم الوسوسة) الشيطانية (وتجبل العقل) وفي بعض النسخ وتجبل العقل أي فساده (ان الطهارة المطالوبة) من العبد (الشريفة) عند الله (هي هذه) التي ذكرت من تنقية الظاهر والثياب (فقط) ليس الا (وجهاً) منه (بسيرة الأولين) من السلف الصالحين أي طريقتهم (واستغراقهم) أي السلف (جميع الهم) أي العزم والقصد (والوكد) بفحشيتين أي التأكيد (في تطهير القلوب) والبواطن عن افذار المعاصي وأوساخ المخالفات (وتساؤلهم) كثيراً في أمر الظاهر) كما يعرفه من مارس أخبارهم وطالع تراجمهم في كتاب الحلية والقوت (حتى ان عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه مع علو منصبه) ورفعة مقامه وكونه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمير المؤمنين (توضاً بماء) جيم (في حرة نصرانية) هكذا جاء في رواية كرامة المروزية في صحيح البخاري باللفظ وتوضاً عمر بالجيم من بيت نصرانية والجيم الماء المسخن والصحيح انهما أتران مستقلان الأول توضاً عمر بالجيم أخرجه سعيد بن منصور وعبد الرزاق وغيرهما بإسناد صحيح وأما الثاني فأخرجه الشافعي في مسنده وعبد الرزاق وغيرهما عن سفيان بن عيينة عن زيد بن أسلم عن أبيه ان عمر رضي الله عنه توضاً من ماء نصرانية في حرة نصرانية لكن ابن عيينة لم يسمع من زيد بن أسلم فقد رواه البيهقي في السنن من

الطبقة العالية الان يجاوز الطبقة السافلة فلا يصل إلى طهارة السر عن الصفات المذمومة وعمارته بالمحمودة فإلم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالخلق المحمود ولن يصل إلى ذلك من لم يفرغ من طهارة الجوارح عن المناهي وعمارتها بالطاعات وكما عز المطالب وشرف صعب مسلكه وطال طريقه وكثر عقباته فلا تظن أن هذا الامر يدرك بالمسي وبنال بالهويثا نعم من عمت بصيرته عن تفاوت هذه الطبقات لم يفهم من مراتب الطهارة الا الدرجة الاخيرة التي هي كالتقشير الاخير الظاهر بالاضافة الى اللب المطالب فصار يعنى فيها ويستقصى في مجاريه ويستوعب جميع أوقاته في الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة ظناً منه بحكم الوسوسة وتجبل العقل أن الظهارة المطالوبة الشريفة هي هذه فقط وجهالة بسيرة الأولين واستغراقهم جميع الهم والفكر في تطهير القلب وتساؤلهم في أمر الظاهر حتى ان عمر رضي الله عنه مع علو منصبه توضاً من ماء في حرة نصرانية

طريق سعدان بن نصر عنه قال حدثني نافع بن زيد بن أسلم ولم أجمعه عن أبيه قال لما كتب بالشام أتيت عمر  
 بن الخطاب فتوضأ منه فقال من أين جئت بهذا فصار أيت ماء عدولا ماء سماء أطلب منه قال قلت من بيت  
 هذه العجوز النصرانية فلما توضأ أتاهما فقال أيتها العجوز اسلمي تسلمي فذكره مظلولا وقد دل وضوء عمر  
 رضي الله عنه من حجة النصرانية على تساهله في الأمور الظواهر وعدم التعمق فيها وعلى جواز استعمال  
 مياه الكفار ولا خلاف في استعمال سور النصرانية لانه طاهر خلا فلا جدوا سحق وأهل الظاهر  
 واختلف قول مالك في المدونة لا يتوضأ بسور النصراني ولا بما أدخل يده فيه وفي العينية أجازه مرة  
 وكرهه أخرى (وحق أنهم) أي الساف (ما كانوا يغسلون اليد عن الدسومات) والدسم محرمة الودك  
 من لحم وشحم (و) عن (الاطعمة) أي عقيها (بل كانوا يغسلون أصابعهم) بعد الاطعمة (بأنخص  
 أقدامهم) أي بواطنها وقد خصت القدم خصا من باب تعب ارتفعت عن الأرض فلم تمسها فالجل  
 أنخص القدم والجمع نخص كآجر وجر لانه صفة فان جعلت القدم نفسها قلت الانحاص (وعدا)  
 غسل اليد بعد الطعام (بالاشنان من البدع المحدثه) التي أحدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 والاشنان بالضم والكسر الحرض معرب وتقديره فعلان (ولقد كانوا يصلون على الأرض) من غير حاجر  
 (في المساجد) وكان مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مفروشا بالحصباء والرمل وأول من فرش  
 المساجد بالحصاء الحجاج فأنكروا عليه وصلى قتادة مرة على حصير في المسجد وكان كفيفا دخلت شوكه  
 الحصير في عينه عند السجود فلعن الحجاج (ويعشون) غالبا (حقاة) أي من غير نعل (في الطرقات) جمع  
 جمع الطريق (ومن كان لا يجعل بينه وبين التراب حائرا) أي مانعا (في مضجعه) ومقعده (كان) بعد  
 (من أكابرهم) ورؤسائهم لانه علامة دالة على التواضع وترك التكلف في المعيشة وعدم الاعتناء  
 بها (وكانوا يقتصرون على الحجارة في الاستنجاء) ولا يتبعون ما وقع ثبت الاقتصار على الحجارة من فعله صلى  
 الله عليه وسلم من ذلك ما أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة فلقاضى صلى الله عليه وسلم اتبعه من  
 أي ألحق المحل بالأحجار وكفى به عن الاستنجاء وأخرج ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان أنه  
 سئل عن الاستنجاء بالماء فقال إذا لا يزال في يدي نتن وعن نافع عن ابن عمر كان لا يستنجي بالماء وعن  
 الزهري ما كنا نفعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء فهذه  
 الآثار كلها دالة على أنهم كانوا يقتصرون في غلب الاوقات على الأحجار ولا سبيل لمن تمسك بها على  
 كراهة الاستنجاء بالماء فقد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ذلك أيضا وذلك فيما رواه البخاري في  
 صحيحه من حديث أنس كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج لحاجته أخرج أباؤه غلاما معه أداة من ماء  
 يعني ليستنجي به وأخرج مسلم من طريق خالد الحذاء عن عطاء عن أنس نزع علينا وقد استنجي بالماء  
 وأخرج ابن خزيمة في صحيحه من حديث جرير قاتنا جريرا أداة من ماء فاستنجي بها وفي صحيح ابن حبان  
 من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من غائط قط الا من ماء فاذا ذكره المصنف  
 من أحوال السلف يحمل على أغلب أحوالهم والمراد أنهم ما كانوا يتعمقون في أمر الاستنجاء (وقال  
 أبو هريرة وغيره من أهل الصفة رضي الله عنهم) والمراد بالصفة صفة المسجد النبوي وكان يأوي إليها  
 جماعة من فقراء الصحابة وقد جمعهم أبو نعيم في كتاب الحلية وذكر من أوصافهم (كننا كل الشواء) أي  
 اللحم المشوي (فتقام الصلاة) فتدخل أصابعنا في الحصباء أي الحصى الصغيرة التي في المسجد ثم نفرقها  
 بالتراب) أي لازالة دسمه (ونكبر) أي ندخل في الصلاة مع الامام بتكبيره الاحرام قال العراقي أخرجه  
 ابن ماجه من حديث عبد الله بن الحرث بن جزء ولم أره من حديث أبي هريرة اه قلت وهو في كتاب  
 أسماء من دخل مصر من الصحابة تأليف أبي عبد الله محمد بن الربيع بن سليمان بن داود الجيزي رحمه الله  
 تعالى في ترجمة عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وكان شهد فتح مصر وخطب بها قال حدثنا سعد بن

وحق أنهم ما كانوا يغسلون  
 اليد من الدسومات  
 والاطعمة بل كانوا  
 يغسلون أصابعهم بأنخص  
 أقدامهم وعدوا الاشنان  
 من البدع المحدثه ولقد  
 كانوا يصلون على الأرض في  
 المساجد ويعشون حفاة  
 في الطرقات ومن كان  
 لا يجعل بينه وبين الأرض  
 حائرا في مضجعه كان من  
 أكابرهم وكانوا يقتصرون  
 على الحجارة في الاستنجاء  
 وقال أبو هريرة وغيره من  
 أهل الصفة كننا كل  
 الشواء فتقام الصلاة  
 فتدخل أصابعنا في الحصى  
 ثم نفرقها بالتراب ونكبر

عبد الله بن عبد الحكم حدثني أبي أخبرنا ابن لهيعة عن سليمان بن زياد عن عبد الله بن الحرث بن جزء  
 الزبيدي أنه قال أكلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاماً قدمته النار في المسجد ثم أقيمت الصلاة  
 فمسحنا أيدينا بالحصبا ثم قمنا صلى ولم نتوضأ وقال أيضاً حدثنا أحمد بن عبد الرحمن حدثنا عبيد الله بن  
 وهب حدثني ابن لهيعة عن سليمان بن زياد الحضرمي عن عبد الله بن الحرث بن جزء قال أكلنا مع رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم شواء في المسجد فأقيمت الصلاة فأدخلنا أيدينا في الحصبا ثم قمنا فصلينا ولم نتوضأ  
 وقال أيضاً وحدثني أبو بكر أحمد بن محمد بن أبي نافع حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح حدثنا أبو يزيد عبد  
 الملك بن أبي كريمة أخبرنا عتبة بن لعامة المرادي قال قدم علينا عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدي  
 فسمعته يحدث في مسجد مصر قيل له ما تقول فيما مست النار قال وما مست النار قال اللحم المنضوج يأكله  
 الناس فقال لقد رأيته وأما سابع سبعة أو سادس ستة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في دار رجل فخر  
 بلال فناده بالصلاة فخرجنا فمرنا برجل وبرمته على النار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أطابت  
 برمتك قال نعم بأبي أنت وأمي فتناول منها بضعة فلم يزل يعلكها حتى أحرم بالصلاة وأنا أنظر إليه اه  
 وكان المراد من قول المصنف وغيره من أهل الصفة هو عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وأورد البخاري  
 في باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق فقال وأكل أبو بكر وعمر وعثمان فلم يتوضأ كذا هو في  
 رواية أبي ذر بحذف المفعول وعند ابن أبي شيبة عن محمد بن المنكدر قال أكلت مع رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم ومع أبي بكر وعمر وعثمان خبزاً ولحماً فصالوا ولم يتوضأ وكذا رواه الترمذي فان حل الموضوع على  
 غسل الأيدي يكون نصاً في الباب (وقال عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه ما كنا نعرف الاشنان على  
 عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت مناديلنا بواطن أرجلنا كنا إذا أكلنا الغمر مسحنا  
 قال العراقي لم أجده من حديث عمر ولا بن ماجه نحوه مختصر من حديث جابر اه وقد تقدم التعريف  
 بالاشنان والمناديل جميع منديل بالكسر مشتق من ندلت الشيء اذا جذبته أو أخرجه ونقلته وهو  
 مذكر قاله ابن الأنباري وجعالة وتمسك به وتمسك به وتندل تسع وانكر الكسائي الميم والغمر بالفخ الدسم  
 (ويقال أول ما ظهر من البدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة المناخل والاشنان والموائد  
 والشبع) ونص القوت ويقال ان أول ما أحدث من البدع أربع الموائد والمناخل والشبع والاشنان  
 وكانوا يكرهون أن تكون أواني البيت غير الخبز ولا يتوضأ أهل الورك في آنية الصفر قال الجنيدي قال  
 سري اجهد لا تستعمل من آنية بيتك الا جنسك يعني من الطين ويقال لاحساب عليه اه والمناخل جمع  
 منخل بضم الميم ما يخل به وهو من النوادر التي وردت بالضم والقياس الكسر لانه آلة والاشنان تقدم  
 التعريف به والموائد جمع مائدة مشتقة من ماد الناس مبدأ أعطاهم فاعلة بمعنى مفعولة لان المالك مادها  
 للناس أي أعطاهم اياها وقيل من ماد مبدأ اذا تحرك فهي اسم فاعل على الباب وقيل هو الخوان  
 بالكسر والضم والاشنان بكسر الهمزة لغة فيه وقيل الخوان المائدة ما لم يكن عليها طعام والخوان  
 معرب ثم ان الاكل على الخوان من عادة المتكبرين والمترفهين احرارا عن خفض رؤسهم فلا كل عليه  
 بدعة لكنها جائزة وقدر روى الترمذي عن أنس ما أكل النبي صلى الله عليه وسلم على خوان وروى أيضاً  
 انه صلى الله عليه وسلم أكل على المائدة والجمع بينهما أنسا قال بحسب علمه فيكون أكثر أحواله انه  
 لم يأكل على خوان وفي بعض الاحيان أكل عليه لبيان الجواز ويحتل أن يراد بالمائدة مطلق السفرة  
 وفي القاموس المائدة الطعام فاطلاقها على ما يجعل عليه مجاز من اطلاق الحال على المحل وحينئذ فلا  
 اشكال أصلاً نقله ابن حجر المسكي في شرح الشرائع قلت وعلى هذا قول المصنف تبعاً لصاحب القوت ان  
 الموائد من جملة البدع بمعنى الاستكثار من استعمالها بحيث اعتادوا الاكل عليها فهذا هو البدع لان  
 الموائد لم تكن موجودة يستعملها الناس في بعض الاحيان وأما المناخل فانها جعلت لخل الدقيق

وقال عمر رضي الله عنه  
 ما كنا نعرف الاشنان في  
 عصر رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم وإنما كانت  
 مناديلنا بواطن أرجلنا  
 إذا أكلنا الغمر مسحنا  
 به او يقال أول ما ظهر من  
 البدع بعد رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم أربع  
 المناخل والاشنان والموائد  
 والشبع

وكان النبي صلى الله عليه وسلم وأهل بيته وأصحابه كانوا يأكلون خبز الشعير مع ما في دقيقه من الخالة وغيرها وفي هذا ترك للتسكف والاعتناء بشأن النعمان لانه لا يعتنى به الا أهل الجافة والغفلة والبطالة وعند الترمذي من حديث أنس ما رأى النبي صلى الله عليه وسلم من خبز من حين ابتعثه الله حتى قبضه قال ابن حجر المكي قال بعض المحققين أظنه اخترز عما قبل البعثة لكونه صلى الله عليه وسلم كان يسافر في تلك المدة الى الشام تاجرا وكانت الشام اذذاك مع الروم والخبز النقي عندهم كثير وكذا المناخل وغيرها من آلات الترفه ولا ريب انه رأى ذلك عندهم وأما بعد البعثة فلم يكن الا بكثرة والطائف والمدينة ووصل تبوك من أطراف الشام لكن لم يفتحها ولا طالت اقامته بها اهـ والشعب بكسر ففتح الامتلاء الحاصل من الطعام يقال شعب شعبا والشعب بكسر فسكون اسم لما يشعب به من خبز ولحم وعده من جملة البدع لكونه من أوصاف المترفين والسلف الصالح لم يكونوا يأكلون الا عند الاضطرار واذا أكلوا لم يشبعوا وفي القوت وكان أبو محمد سهل يقول اجتمع الخير كله في هذه الاربع الخصال وبها صار الابدال ابدالا لخاص البطون والصمت واعتزال الخلق وسهر الليل ثم قال وفي الشعب قسوة القلب وطمته وفي ذلك قوة صفات النفس وانتشار حظوظها وفي قوتها ونشاطها ضعف الايمان وجود أنواره وفي ضعف النفس وجود طبعها قوة الايمان وانساع شعاع أنوار اليقين وفي ذلك قرب العبد من القريب وبجاسة الحبيب وفي الشعب مفتاح الرغبة في الدنيا وقال بعض الصحابة رضى الله عنهم أول بدعة حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشعب ان القوم لما شيعت بطونهم جمعت بهم شهورهم وروى عن عائشة رضى الله عنها قالت كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوعون من غير عوز أى مختارون لذلك وقال ابن عمر ما شيعت منذ قتل عثمان رضى الله تعالى عنه وقال هذا في زمن الحجاج اهـ فكانت عنايتهم بنظافة الباطن أشد ولا يبالون بخراب الظاهر في الماء كل والملبس والمشرى وغيرها (حتى قال بعضهم الصلاة في النعلين أفضل) والنعل ما وقبت به القدم عن الارض وفي حكمه الخف والمداوس وبسبب أفضلية الصلاة في النعال لانها أقرب الى التواضع والمسكنة وأبعد من الترفه (اذ رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزع نعليه في الصلاة وأخبره جبريل عليه السلام ان بهما نجاسة) أى بأحدهما وفي نسخة نعله في صلاته وفي نسخة اذا أخبره جبريل أن عليه نجاسة (ونخلع الناس نعالهم) وهم في الصلاة (قال صلى الله عليه وسلم) لما رأى ذلك منهم (لم خلعت نعالكم) كالمنكر عليهم في فعلهم ذلك قال العراقي أخرجه أبو داود والحاكم وصححه من حديث أبي سعيد الخدري اهـ قلت وابن جبان وأبو يعلى واسحق مختصرا كما أشار اليه الحافظ والمعنى انه صلى الله عليه وسلم نزع نعله بعمل قليل وأتم صلاته من غير استئذان ولا إعادة وعلم من هذا انهم كانوا يصلون في نعالهم وفي الحواشي الخبازية على الهداية في الحديث بعد قوله عليه السلام ما لكم خلعت نعالكم قالوا رأيناك خلعت نعلك فخلعت نعالنا فقال عليه السلام أتاني جبريل فاخبرني ان بهما أذى فمن أراد أن يدخل المسجد فليقلب نعليه فان رأى بهما أذى فليمسحهما فان الأرض لهما طهور وفي رواية ثم ليصل قلت وهذه الجملة أخرجهما أبو داود والحاكم من حديث أبي هريرة بمعناها وأخرج منها رواية أبي داود وأوطى أحدكم بنعله الاذى فان التراب لها طهور (وقال) ابراهيم بن يزيد (النخعي) رحمه الله تعالى (في الذين يخلعون نعالهم) عند دخولهم في الصلاة أو في المساجد للصلاة (وددت) أى أحببت (لو أن محتاجا جاء وأخذته) وفي بعض النسخ جاء اليها وأخذها قال ذلك (منكر) عليهم (خلع النعال) ثم اذا خلع نعليه وقام الى الصلاة هل يمسحهما بيديه أو في موضع آخر الاول أحسن أو على يمينه أو شماله مالم يؤذ فبقا أو مالم تكن فيهما نجاسة ظاهرة فتؤذى رائحتها المصلين ومن أقوال العامة النعلين تحت العينين وأما ما ورد في بعض الاخبار اذا ابتلت النعال فسلوا في الرحال فقال ابن الاثير المراد بالنعال هنا جمع نعل وهى الاكمة الصغيرة لا النعال التى تلبس وقد بينت ذلك في شرح القاموس (فهكذا كان تساهلهم في هذه الامور) الظاهرة وعدم تعمقهم فيها (بل كانوا

فكانت عنايتهم كلها بنظافة الباطن حتى قال بعضهم الصلاة في النعلين أفضل لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزع نعليه في صلاته باخبر جبرائيل عليه السلام له ان بهما نجاسة ونخلع الناس نعالهم قال صلى الله عليه وسلم لم خلعت نعالكم وقال النخعي في الذين يخلعون نعالهم وددت لو أن محتاجا جاء اليها فاخذها منكرا لخلع النعال فهكذا كان تساهلهم في هذه الامور بل كانوا

يتمشون في طين الشوارع حفاة ويجلسون (٣١٠) عليهم يصلون في المساجد على الأرض ويأكلون من دقيق البر والشعير وهو يداس

بمشون في طين الشوارع) جمع شارة هي الطريق المسلوكة للناس عامة والدواب (حفاة) من غير نعل  
(ويجلسون عليها) كذا في النسخ أي على الشوارع والأولى نذ كبر الضمير ليعود على الطين وهذا أقرب  
إلى التواضع لكونهم خلقتوا من التراب ويعودون إليه (ويصلون في المساجد) المفروشة بالرمل والحصى  
(على الأرض) من غير حائل (ويأكلون من دقيق البر والشعير وهو) أي البر والشعير (يداس بالدواب)  
أي بأرجلهم يفضل الحب من قشره (وتبول عليه) وتتغوط فسا كانوا يسألون عن ذلك ولا يدققون (ولا  
يحتززون من عرق الابل والخليل) وكذا الجير والبغال يصيب ثوبهم عند ركوبهم إياها معا ربا من غير حائل  
(مع كثرة تمرغها في النجاسات) والمواضع القذرة (ولم ينقل قط عن واحد منهم) البنا (سؤال في دقائق  
النجاسات) ولا استقصاء فيها (وهكذا كان) وفي بعض النسخ بل هكذا كان (تساها لهم فيها وقد انتهت  
النوبة الآن) أي في حدود الاربع مائة والتسعين (إلى طائفة) أي جماعة (يسمون الرعونة نظافة)  
والرعونة إفراط الجهالة وأبضا الوقوف مع حظ النفس مقتضى طباعها (ويقولون هي مبني الدين)  
وعلمها أسست أركانها (فأكثر أوقافهم) على ما يرى (في ترينهم الظواهر) وأصلها من ملبوس  
ومأكل ومركوب (كفعل الماشطة) هي القينة (يعروسها) الخالان (الباطن) منهم (خراب)  
يباب نعم هو (مشحون) أي ملوء (بجباث الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق) وهي المهلكات  
(ولا يستنكرون ذلك) من أنفسهم بل (ولا يتعجبون منه) وهو محل العجب (ولو) فرض انه (اقتصر  
مقتصر على الاستنجاء بالجر) فقط كما كان يفعل النبي صلى الله عليه وسلم تارة (أومشى على الأرض  
حافيا) بلانعل (أوصل على الأرض) بلا فرش شيء (أو) صلى (على واري المسجد) هي جمع بور يا وهي  
الحصيرة فارسية (من غير سجادة) وهي الطنفسة والزربية والفرش وقوله (مفروشة) أي على ذلك  
الحصير (أومشى على الفرش من غير غلاف للقدم من ادم) أي جلد مدبوغ كما كانت الأوائل تفعل  
ذلك (أو قوضاً من آنية) نعرانها (عجوز) كما فعله عمر رضي الله عنه والتصریح بافظ عجوز وقع في السنين  
للبيهقي من رواية زيد بن أسلم كما تقدم (أو) قوضاً من آنية (رجل غير متكشف) أي غير متدين  
(أقاموا عليه) وفي بعض النسخ فيه (القيامة) أي أهوال الاخيصة كآهوال القيامة (وشددوا عليه  
النكير) وهو بمعنى الانكار (ولقبوه بالقذر) ككتف من قام به القذر رأى الوسخ (وأخرجوه من  
زمرتهم) وأسقطوه من أعينهم ونسبوه إلى عدم المعقول وقلة الآداب (واستنكفوا) تنزهوا (عن  
مؤاكلته) على مؤاندهم (و) عن (مخالطته) في مجالسهم (فسموا البذاذة) وهي رثالة الهيئة (التي  
هي من) جملة (الاعيان) فيما أخرجه البخاري في الأدب ومسلم في الصحيح والترمذي من حديث أبي  
إمامة الحارثي البذاذة من الاعيان (فذاؤوه) سموا (الرعونة) التي هم فيها (نظافة فانظر) أيها  
المتأمل في تخالف الاشياء (كيف صار المنكر معروف منكرا) انقلب الاعيان فآله المستعان  
(وكيف اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقة) وفي نسخة حقيقة (وعلمه) ولم يبق الا اسمه ورسمه  
وقد أورد صاحب القوت هذا البحث مختصراً في بيان ما أحدثه الناس من البدع التي لم تكن في زمانه صلى  
الله عليه وسلم ولا زمان أصحابه فقال وشددوا أيضاً في الطهارة بالماء وتنظيف الثياب وكثرة غسلها من عرق  
الجنب ولبس الخائض ومن أبوال مابؤ كل لجه وغسل يسير الدم ونحو ذلك وكان السلف يرضون ذلك  
أه (فان قلت أفنقول ان هذه العبادات التي أحدثتها السادة (الصوفية في هياتهم ونظافتهم) في  
الملابس ومبالغتهم في أموز العبادات بأعداد أو ان مخصوصة للاستنجاء وغير ذلك انتهت (من  
المحظورات) المحرمات (والمنكرات فأقول) في الجواب (حاش الله) ويقال حاش فلان بالجر وبالانصب  
أيضا كلمة استنبأ تمنع العامل من تناوله يقال عند التنزيه (ان أطاق القول فيه) بجلا (من غير تفصيل)

بالدواب وتبول عليه ولا  
يحتززون من عرق الابل  
والخليل مع كثرة تمرغها  
في النجاسات ولم ينقل قط  
عن أحد منهم سؤال في  
دقائق النجاسات فهكذا  
كان تساهلهم فيها وقد  
انتهت النوبة الآن الى  
طائفة يسمون الرعونة  
نظافة فيقولون هي مبني  
الدين فأكثر أوقافهم في  
ترينهم الظواهر كفعل  
الماشطة بعروسها والباطن  
خراب مشحون بجباث  
الكبر والعجب والجهل  
والرياء والنفاق ولا  
يستنكرون ذلك ولا يتعجبون  
منه ولو اقتصر مقتصر على  
الاستنجاء بالجر أو مشى  
على الأرض حافيا أو صلى  
على الأرض أو على واري  
المسجد من غير سجادة  
مفروشة أو مشى على الفرش  
من غير غلاف للقدم من  
آدم أو قوضاً من آنية عجوز  
أو رجل غير متكشف  
أقاموا عليه القيامة وشددوا  
عليه النكير ولقبوه  
بالقذر وأخرجوه من  
زمرتهم واستنكفوا عن  
مؤاكلته ومخالطته فسموا  
البذاذة التي هي من الاعيان  
قذارة والرعونة نظافة فانظر  
كيف صار المنكر معروف  
والمعروف منكرا وكيف

اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقة وعلمه فان قلت أفنقول ان هذه العبادات التي أحدثها الصوفية  
في هياتهم ونظافتهم من المحظورات أو المنكرات فأقول حاش الله ان أطلق القول فيه من غير تفصيل



ولكني أقول ان هذا  
التنظف والتسكف واعداد  
الاولى والاولى واستعمال  
غلاف القدم والازار المنقوع  
به لدفع الغبار وغير ذلك  
من هذه الاسباب ان وقع  
النظر الى ذاتها على سبيل  
التجرد فهي من المباحات  
وقد يفترون بها احوال  
ونيات تلحقها تارة بالمعروفات  
وتارة بالمنكرات فاما كونها  
مباحة في نفسها فلا يخفى  
ان صاحبها متصرف بها في  
ماله وبدنه وثيابه فيفعل بها  
ما يريد اذا لم يكن فيه  
اضاعة واسراف واما  
مصرفها منكرات فبان يجعل  
ذلك أصل الدين ويفسر به  
قوله صلى الله عليه وسلم بنى  
الدين على النظافة حتى ينكر  
به على من يتساهل فيه تساهل  
الاولين أو يكون القصد  
به تزيين الظاهر للخلق  
وتحسين موقع نظرهم فان  
ذلك هو الرأى المحذور فيصير  
منكرهم دين الاعتبارين  
أما كونه معروفات فبان يكون  
القصد منه الخير دون التزيين  
وان لا ينكر على من ترك ذلك  
ولا يؤخر بسببه الصلاة عن  
أوائل الاوقات ولا يشغل به  
عن عمل هو أفضل منه أو عن  
علم أو غيره فاذا لم يفترون به  
شي من ذلك فهو مباح يمكن  
ان يجعل قربة بالنسبة  
ولكن لا يتيسر ذلك الا  
للباطل الذين لو لم يشغلوا  
بصرف الاوقات فيه  
لاشغلوا بنوم أو حديث  
فيما لا يعني فيصير شغلهم

غير الصالح من السقيم (ولكن أقول هذه التسكفات) التي أحدثوها في احوالهم (وهذا التنظف)  
والتمتع (واعداد الاولى) أي تهيتها (واحضار الاسلحة) للاستنجاء والوضوء والغسل وغيرها  
(واستعمال غلاف القدم) من جلد أو صوف (و) استعمال (الازار) وهي الطرحة البيضاء أو على  
أي لون كان من مصبوغ بطين أو غيره (المنقوع به) أي جعله كالقناع على الوجه وقد عقد الترمذي في  
الشمائل بابا فيما جاء في تنقع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأورد فيه حديث كان عليه السلام يكتر من  
القناع وهي الخرقعة تجعل على الرأس لتقي نحو العمامة عما بها من الدهن وقيل القناع أعظم من ذلك ويؤيده  
حديث اتيناه صلى الله عليه وسلم بيت أبي بكر رضي الله عنه للهجرة في القابلة متقنعا بثوبه أي متغشيا به  
فوق العمامة لانتحتها هذا هو الظاهر وهو أعظم من أن يكون ذلك التنقع (لدفع الغبار) أو لحفظ النظر من  
الوقوع عينا وشملا ليليق (وغير ذلك من هذه الاسباب) مما لهم فيها من الهيات وخلاصة القول  
فيه انه (ان وقع النظر الى ذاتها على سبيل التجرد) من غير التفات الى عوارضها (فهى من المباحات)  
الشرعية (وقد يفترون بها احوال) حسنة (ونيات) صالحة (تلحقها تارة بالمعروفات) وذلك اذا صلح  
القصد (وتارة بالمنكرات) اذا فسد القصد (فاما كونها مباحة في نفسها) شرعا (فلا يخفى) على المتأمل  
(انه متصرف بها في ماله و بدنه وثيابه فليفعل بها ما يريد) لاجرا عليه (اذا لم يكن فيه اضاعة واسراف)  
وتبذرا أما حينئذ فيحرم عليه لانه ورد النهى عن ذلك وذكر ابن حجر المصنى في شرح الشمائل ان بذاة  
الهيئة وراثته الملابس من سيرة السلف الماضين واختاره جماعة من متأخري الصوفية فاهم في ذلك زى  
معروف وضبعة مشهورة وذلك لانهم لما رأوا أهل الدنيا يتفاخرون بالزينة والملابس أظهر والهم زناثة  
ملابسهم حقارة ما حقره الحق تعالى مما عظمه الغافلون والآن فقد قست القلوب ونسى ذلك المعنى فاتخذ  
الغافلون زناثة الهيئة حيلة على جلب الدنيا فانعكس الامر فصارت مخالفتهم في ذلك لله متبعا للسلف والجملة  
فأهل الله تعالى ونحوه لا يقصدون في هياتهم الا وجه الله حسبما تتعلق به المصالح الشرعية مما أتى في  
روعه من الالهامات والاشارات فلا ينبغي الانكار عليهم فيها (و) أما تصييرها منكرا (أي جعلها في  
حد المنكرات) فبان يجعل ذلك أصل الدين ومبناه (ويفسر) عليه (قوله صلى الله عليه وسلم بنى الدين  
على النظافة) وكذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله نظيف يحب النظافة (حتى ينكر به على من تساهل  
فيه) أو يقصر مثل (تساهل الاولين) من السلف الصالحين (و) مما يصير منكرا (أن يكون القصد  
به) أي بجموع تلك الهيات (تزيين الظاهر للخلق) ليحبوه (وتحسين موقع نظرهم) عليه (فان ذلك)  
الفعل (هو الرأى المحذور) أي الممنوع منه وهو الشرك الخفي (فيصير منكرهم دين الاعتبارين) وقد  
يفضى ذلك الى صفات أخرى ذميمة لاجلها يصير منكر الاحمال (أما كونه معروفات فبان يكون القصد فيه  
الخير دون التزيين) للخلق والمراد بقصد الخير هو ما رواه أصحاب السنن الاربعة ان الله يحب أن يرى أثر  
نعمته على عبده أي لانبائه عن اكمال الباطن وهو الشكر على النعمة (وأن لا ينكر على من ترك ذلك)  
فانه مما يبدل على جهله بحال السلف وترفعه على المسلمين (و) أن (لا يؤخر بسببه الصلاة) مع الاثمة في  
الجماعات (عن أوائل الاوقات) اذ هي رضوان الله الاكبر وذلك بان يشتغل به فلا يمكنه الحقوق مع الجماعة  
في أول الوقت (و) أن (لا يشتغل به عن عمل هو أفضل منه) وأولى بالاشتغال به (أو عن علم) وفي بعض  
النسخ أو عن قربة علم أي بالتعلم والتعليم والمطالعة والمذاكرة والتصدى لتأليف ما هو النافع (أو  
غيره) من أعمال البر وهي كثيرة (فان) وفي بعض النسخ فاذا (لم يفترون به شي من ذلك) الذي ذكر  
(فهو مباح) شرعى بل (يمكن أن يجعل قربة) الى الله تعالى (بالنية) الصالحة (ولكن لا يتيسر ذلك)  
غالبا (الالباطلين) عن الاوراد الشرعية (الذين ان لم يشتغلوا بصرف الاوقات اليه لاستغلوا) لاجل  
(بنوم) أو سعى فيما لا يصلح شرعا (أو حديث فيما لا يعني) ولا يهتم به أرجعية بمن لا يعني (فيصير شغلهم)



به أولى لأن الاشتغال بالطهارات (٣١٢) يجدد ذكر الله تعالى وذكر العبادات فلا بأس به إذا لم يخرج إلى منكر أو اسراف وأما أهل العلم

أى هؤلاء البطالين (به أولى) وأفضل (لأن التشاغل بالطهارات) والتفتن فيها (يجدد ذكر الله عز وجل) في  
الجملة (و) أيضا يجدد (ذكر العبادات) فإنه مامن طهارة الاوراي فيها شأن العبادة التي تقع بعدها كصلاة  
قراءة أو قرآن أو سماع حديث وغير ذلك (فلا بأس به) لهؤلاء (إذا لم يخرج عن حد) الاعتدال والعرف  
(إلى منكر) شرعى أو عرفي (أو اسراف) أو تبذير أو ترتب مفسدة (وأما أهل العلم) الذين يرتاضون  
في تحصيل العلم تعلموا وتعلموا وبذل لاهله وتأليفها (و) أما أهل (العمل) فهم المشتغلون بالذكر والمراقبة  
والحفاظ على العبادات (فلا ينبغي أن يصرف من أوقاتهم إليه الا قدر الحاجة) إليه (والزيادة عليه في  
حقهم منكر وتضييع العمر الذي هو أنفس الجواهر) وأغلاها (وأعزها في حق من قدر على الانتفاع  
به) ومحافظة العمر عندهم كناية عن محافظة الاوقات بحفظ الانفاس عن خطور خيال السوى عليها وهو  
من أهم المهمات وأكد الواجبات (ولا تعجب من ذلك فان حسنات الارباب سيأت القربى) قال الحافظ  
السخاوى في المقاصد هو من كلام ابى سعيد الخراز روى ابن عساكر في ترجمته مرفوعا (فلا ينبغي للبطال  
أن يترك النظافة) الظاهرية (و) ينكر على (طائفة المتصوفة) في تجملهم في هياكلهم بالمرقعات النفيسة  
(وزعم انه) في بذاته وورثاته طمارة (يتشبه بالصحاب) ورواه الله عليهم وبالسلف الماضين من التابعين  
وهذا بعيد جدا (إذا تشبه بهم في أن لا يتفرغ له بما) وفي نسخة لما (هو أهم منه كما قيل لداود) بن نصير  
(الطائي) ابن سليمان المتوفى سنة ١٦٠ حين رآه رجل وخطبه مشعنة (لوسرحت لحينك) وفي بعض  
النسخ لم لا تسرح لحينك (قال) وفي نسخة فقال (انى اذا فارغ) أى بطل (فلماذا لا أرى للعالم) المشتغل  
بعلمه تعلموا وتعلموا (ولا للعامل) بعلمه (أن يضع وقته) النفس (في غسل الثياب) بنفسه (احترازا من  
أن يلبس الثياب المقصورة) التي قصرها القصار (توهما بالقصار تقصيره في) قصرها (والغسل) لها  
وهذه وسوسة كبيرة اعترت بعض العلماء الصالحين ولقد أدركت بعض مشايخي لم يكن يلبس من هذه  
الثياب التي تعمل من الصوف وتصبغ ألوانا وتجلب من الروم حتى يغسلها في البحر ثلاث مرات توهما  
منه انهما من شغل النصارى وان أبادهم متحسنة وان تلك الاصباغ لا تسلم من مخالطتها بالنجاسات فهذا  
وامثال ذلك وساوس وزغات أجازنا الله منها وقد ذكر ابن حجر المصنى في شرح الشمائل ان من البدع  
المذمومة غسل الثوب الجديد قبل لبسه (فقد كانوا في العصر الاول يصلون في الفراء) أى الجلود  
(المذبوغة) من غير أن يسألوا من دبغها وكيف دبغها وبأى شئ دبغها وهل خالطها النجاسة في أيام دبغها  
أم لا (وكم من الفرق بين) الفراء (المذبوغة) بين الثياب (المقصورة) وفي نسخة بين المذبوغة والمقصورة  
(في الطهارة والنجاسة بل كانوا) انما (يحتبثون النجاسة اذا شاهدوها) بأبصارهم (ولا يدققون نظرها  
في استنباط الاحتمالات الدقيقة) والوجه المختلف (بل كانوا يتأملون في دقائق) مسائل (الرباء والظلم)  
أى الشرك الخفى (حتى قال) الامام أبو عبد الله (سفيان) بن سعيد (الثوري) رحمه الله تعالى (لرفيق  
له كان عشي معه) في زقاق من أزقة الكوفة (فنظر الى باب دار مرفوع) البناء (معصور) بالناس  
(لا تفعل ذلك) أى لا تنظر الى هذا فقال له هل فيه من بأس قال نعم (فان الناس لولم ينظروا إليه) على  
سبيل التفرج (لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف) في عمارته ورفعه ونقشه وتحسينه (فالنظر  
إليه معين له على الاسراف) هكذا أخرجه صاحب القوت (فكانوا يعدون) أى يهيئون (جاما للذهن)  
بكسر الجيم ما يستبقى منه (لاستنباط مثل هذه الدقائق) الخفية في حفظ الباطن والظاهر (لا في احتمال  
النجاسات) ودقائنها (فلو وجد العالم) أو العامل رجلا (عاميا) أى من عامة الناس الذي ليس له اشتغال  
بالعلم ولا بالعمل وانما هو مقتصر على أداء ما فرض عليه من الصلوات وغيرها (يتعاطى له غسل الثياب)  
بنفسه حاله كونه (محتاطا) في طهارته ونظافته (فهو أفضل له) وأحسن (فانه بالاضافة) أى بالنسبة

والعمل فلا ينبغي ان يصرفوا  
من أوقاتهم اليه الا قدر  
الحاجة فالزيادة عليه منكر  
في حقهم وتضييع العمر  
الذي هو أنفس الجواهر  
وأعزها في حق من قدر على  
الانتفاع به ولا يتعجب من  
ذلك فان حسنات الارباب  
سيأت القربى ولا ينبغي  
للبطال ان يترك النظافة  
وينكر على المتصوفة وزعم  
انه يتشبه بالصحاب اذا تشبه  
بهم في أن لا يتفرغ الا لما  
هو أهم منه كما قيل لداود  
الطائي لم لا تسرح لحينك  
قال انى اذا فارغ فلماذا  
لا أرى للعالم ولا للتعلم ولا  
للعامل ان يضع وقته في  
غسل الثياب احترازا من  
ان يلبس الثياب المقصورة  
وتوهما بالقصار تقصيرها في  
الغسل فقد كانوا في العصر  
الاول يصلون في الفراء  
المذبوغة ولم يعلم منهم من  
فرق بين المقصورة والمذبوغة  
في الطهارة والنجاسة بل  
كانوا يحتبثون النجاسة اذا  
شاهدوها ولا يدققون  
نظرهم في استنباط  
الاحتمالات الدقيقة بل  
كانوا يتأملون في دقائق  
الرباء والظلم حتى قال سفيان  
الثوري لرفيق له كان  
عشي معه فنظر الى باب دار  
مرفوع معصور ولا تفعل  
ذلك فان الناس لولم ينظروا

إليه لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف فالنظر اليه معين له على الاسراف فكانوا يعدون جاما  
الذهن لاستنباط مثل هذه الدقائق لافى احتمالات النجاسة فلو وجد العالم عاميا يتعاطى له غسل الثياب محتاطا فهو أفضل فانه بالاضافة

الى التساهل خبر وذلك العامى) مع ذلك (ينتفع بتعاطيه) غسلها (اذ يشغل نفسه الامارة بالسوء بعمل مباح في نفسه) لامواخذة عليه فيه شرعا (فتمتنع عليه المعاصي) والمناهى والملاهى (في تلك الحال) ومن المعلوم (ان النفس ان لم تشغل) بامر ما (شغلت صاحبها) فرمته في المتاعب يصعب عليه التخلص منها وهذا كما يقولون النفس ان لم تقتلها قتلتك (واذا قصد به التقرب الى العالم) أو العالم (صار ذلك عنده من أفضل القربات) وهذا القصد وقع الفارق في أفعاله فأعظم الناس منزلة وأكثرهم خيرا و بركة الواقف مع قصده في حركته وسكونه وكتب سالم بن عبد الله الى عمر بن عبد العزيز رزحهما الله تعالى اعلم يا عمر ان عون الله للعبد بقدر النية في ثبوت نيته ثم عون الله له ومن قصرت عنه نية قصر عنه عون الله بقدر ذلك وكتب بعض الصالحين الى أخيه أخلص النية في أفعالك يكفك قليل العمل (فوقت العالم أشرف من أن يصرفه الى مثله) من القصر والغسل لانه عنده كالسيف ان لم يقطع به بالطاعة قطعه بالقطيعة (فيبقى) وقته (محملة ونا عليه) وأشرف وقت العامى أن يشتغل بمثله (سلامته من الوقوع فيما لا يعنى) فيتوفر الخير من الجوانب (أى من الجانبين وكل منهما بقصد صحيح وعقد راجح) وليتفطن بهذا المثال (الذى أوردناه) (لنظائره من) سائر (الاعمال وترتيب فضائلها ووجه تقديم بعضها على البعض) على اختلاف المقاصد والنيات فقد يكون العمل قلبا في الاعين وهو كبير عند الله بحسن النية والاخلاص وقد يكون فضل عمل على آخر وجهين وثلاثة وأقل وأكثر وقد ساق من ذلك ابن الحاج في أول المدخل ما يشفي به الغليل وتبلغ به الصدور (فتدقيق الحساب في حفظ لحظات العمر) وآثاته التي هي كل ذرة منها رخيصة بألف ذرة (بصرفها الى الأفضل) فلا فضل (أهم من التدقيق في) متعلقات (أموال الدنيا بخذا فيرها) أى بجميعها (فاذا عرفت هذه المقدمة واستيقنت) بقلبك (أن الطهارة لها أربع مراتب فاعلم أن في هذا الكتاب) أى أسرار الطهارة (لسنا) وفي نسخة لا (نتكلم الا في المرتبة الرابعة) وهي الاولى بالنسبة الى سياقه الاول (وهي نظافة الظاهر) ونقاوته عن الاوساخ والاحداث (لأن في الشطر الاول من الكتاب لا تتعرض قصدا للظواهر) وهي الطهارة الجسمانية وأما المراتب الثلاثة منها فان المصنف يشير اليها في مجموع كتابه هذا لوتأمل الانسان في سياقانه لوجدها دالة عليها (فنقول طهارة الظاهر) على (ثلاثة أقسام طهارة عن الخبث) بدنا وثوبا وهو النجس الحقيقي (وطهارة عن الحدث) بدنا وهو النجس الحكمي من الاصغر والكبر ووقع للمصنف في الوجيز تقديم الحدث على الخبث وهكذا هو في كتب مذهبنا وعبارة الوجيز المطهر للحدث والخبث وقال الرافعي في شرحه الخبث مرقوم في النسخ برقم أبى حنيفة رحمه الله تعالى دون الحدث بناء على المشهور ان الطهورية مخصوصة بالماء في الحدث اجماعا لكنه في الخبث يختلف فيه بيننا وبينهم اه ورجا يؤخذ منه سبب تقديمه على الحدث مع تأمل فيه وقال الاصفهاني في شرح المحرر والحدث لفظا مشتركا بين الحدث الاكبر والحدث الاصغر لكنه اذا أطلق عن الوصفين كان المراد الاصغر غالبا وهذا الاطلاق عرف خاص لا مفهوم لغوى بل مجاز لغوى عند بعض وحقيقة شرعية عند بعض اه وقال الشافعي في شرح النقاية الطهارة لغة النظافة وبعضها فضل ما ينتظف به واصطلاحا النظافة عن الحدث أو الخبث وسبب وجوبها ارادة الصلاة أو ما يضاهاها بشرط الحدث أو الخبث وفي الخلاصة سبب الوضوء الحدث وقال بعضهم إقامة الصلاة وهو الاصح وبالاول أخذ الامام السرخسي في الاصل وفي المحيط سبب وجوبه انما هو ارادة الصلاة بالنص (وطهارة عن فضلات البدن وهي التي تحصل بالقلم) كالاطفار (والاستحداد) هو استعمال الحديد أى موسى كشعر العانة (واستعمال النورة) لمن لم يحسن الاستحداد (والختان) هو قطع القلفة (وغیره) مما يجري مجراه (القسم الاول في طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق) بأمر ثلاثة (بالمزال) هو اسم مفعول من أزاله عنه فهو مزال وهي النجاسات (والمزال به) كالماء مثلافانه تزال به

الى التساهل خبر وذلك العامى) مع ذلك (ينتفع بتعاطيه) غسلها (اذ يشغل نفسه الامارة بالسوء بعمل مباح في نفسه) لامواخذة عليه فيه شرعا (فتمتنع عليه المعاصي) والمناهى والملاهى (في تلك الحال) ومن المعلوم (ان النفس ان لم تشغل) بامر ما (شغلت صاحبها) فرمته في المتاعب يصعب عليه التخلص منها وهذا كما يقولون النفس ان لم تقتلها قتلتك (واذا قصد به التقرب الى العالم) أو العالم (صار ذلك عنده من أفضل القربات) وهذا القصد وقع الفارق في أفعاله فأعظم الناس منزلة وأكثرهم خيرا و بركة الواقف مع قصده في حركته وسكونه وكتب سالم بن عبد الله الى عمر بن عبد العزيز رزحهما الله تعالى اعلم يا عمر ان عون الله للعبد بقدر النية في ثبوت نيته ثم عون الله له ومن قصرت عنه نية قصر عنه عون الله بقدر ذلك وكتب بعض الصالحين الى أخيه أخلص النية في أفعالك يكفك قليل العمل (فوقت العالم أشرف من أن يصرفه الى مثله) من القصر والغسل لانه عنده كالسيف ان لم يقطع به بالطاعة قطعه بالقطيعة (فيبقى) وقته (محملة ونا عليه) وأشرف وقت العامى أن يشتغل بمثله (سلامته من الوقوع فيما لا يعنى) فيتوفر الخير من الجوانب (أى من الجانبين وكل منهما بقصد صحيح وعقد راجح) وليتفطن بهذا المثال (الذى أوردناه) (لنظائره من) سائر (الاعمال وترتيب فضائلها ووجه تقديم بعضها على البعض) على اختلاف المقاصد والنيات فقد يكون العمل قلبا في الاعين وهو كبير عند الله بحسن النية والاخلاص وقد يكون فضل عمل على آخر وجهين وثلاثة وأقل وأكثر وقد ساق من ذلك ابن الحاج في أول المدخل ما يشفي به الغليل وتبلغ به الصدور (فتدقيق الحساب في حفظ لحظات العمر) وآثاته التي هي كل ذرة منها رخيصة بألف ذرة (بصرفها الى الأفضل) فلا فضل (أهم من التدقيق في) متعلقات (أموال الدنيا بخذا فيرها) أى بجميعها (فاذا عرفت هذه المقدمة واستيقنت) بقلبك (أن الطهارة لها أربع مراتب فاعلم أن في هذا الكتاب) أى أسرار الطهارة (لسنا) وفي نسخة لا (نتكلم الا في المرتبة الرابعة) وهي الاولى بالنسبة الى سياقه الاول (وهي نظافة الظاهر) ونقاوته عن الاوساخ والاحداث (لأن في الشطر الاول من الكتاب لا تتعرض قصدا للظواهر) وهي الطهارة الجسمانية وأما المراتب الثلاثة منها فان المصنف يشير اليها في مجموع كتابه هذا لوتأمل الانسان في سياقانه لوجدها دالة عليها (فنقول طهارة الظاهر) على (ثلاثة أقسام طهارة عن الخبث) بدنا وثوبا وهو النجس الحقيقي (وطهارة عن الحدث) بدنا وهو النجس الحكمي من الاصغر والكبر ووقع للمصنف في الوجيز تقديم الحدث على الخبث وهكذا هو في كتب مذهبنا وعبارة الوجيز المطهر للحدث والخبث وقال الرافعي في شرحه الخبث مرقوم في النسخ برقم أبى حنيفة رحمه الله تعالى دون الحدث بناء على المشهور ان الطهورية مخصوصة بالماء في الحدث اجماعا لكنه في الخبث يختلف فيه بيننا وبينهم اه ورجا يؤخذ منه سبب تقديمه على الحدث مع تأمل فيه وقال الاصفهاني في شرح المحرر والحدث لفظا مشتركا بين الحدث الاكبر والحدث الاصغر لكنه اذا أطلق عن الوصفين كان المراد الاصغر غالبا وهذا الاطلاق عرف خاص لا مفهوم لغوى بل مجاز لغوى عند بعض وحقيقة شرعية عند بعض اه وقال الشافعي في شرح النقاية الطهارة لغة النظافة وبعضها فضل ما ينتظف به واصطلاحا النظافة عن الحدث أو الخبث وسبب وجوبها ارادة الصلاة أو ما يضاهاها بشرط الحدث أو الخبث وفي الخلاصة سبب الوضوء الحدث وقال بعضهم إقامة الصلاة وهو الاصح وبالاول أخذ الامام السرخسي في الاصل وفي المحيط سبب وجوبه انما هو ارادة الصلاة بالنص (وطهارة عن فضلات البدن وهي التي تحصل بالقلم) كالاطفار (والاستحداد) هو استعمال الحديد أى موسى كشعر العانة (واستعمال النورة) لمن لم يحسن الاستحداد (والختان) هو قطع القلفة (وغیره) مما يجري مجراه (القسم الاول في طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق) بأمر ثلاثة (بالمزال) هو اسم مفعول من أزاله عنه فهو مزال وهي النجاسات (والمزال به) كالماء مثلافانه تزال به

النجاسات (والازالة) أي بيان كيفيةها وقد ذكر المصنف في هذا القسم في ثلاثة أطراف (الطرف الأول في المزال) أي في بيان ما يزال ماهو فقال (هي النجاسات) ومنهم من فسرهما بالقذارات والصحيح أن القذر أعم من النجس (والأعيان) وهي ماله قيام بذاته بأن يتخيز بنفسه غير تابع تحصيله بتحيز شيء آخر (جادات) وهي التي لا روح فيها (وحيوانات) ذوات أرواح (وأجزاء حيوانات) مما ينفصل عنها بالجز والقطع وغير ذلك وهذا التقسيم تبسّع فيه شيخه أمام الحرم من حيث قسم الأعيان إلى جاد وحيوان (أما الجادات فطاهرة كلها) لأنها مخلوقة لمنافع العباد وإنما يحصل الانتفاع أو يكمل بالطهارة ولا يستثنى من هذا الأصل من الجادات (الأنجس وكل مشد مسكر) أي ما يسكر من الانبذة المسكرة فأنها ملحق بها أحدهما لأنها محرمة تناول لا للاحترام وضرر ظاهر والناس مشغوفون بها فينبغي أن تكون محكوما بنجاستها تأكيذا للزجر والثاني أن الله تعالى سمها نجسا وهو النجس وأما الانبذة المسكرة فأنها ملحق بها في التحريم فكذا النجاسة هذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فإن النجس عنده هي التي من ماء العنب إذا غلي واشتد ووافقها صاحبان أبو يوسف ومحمد قالوا لأن الاسم يثبت به وكذا المعنى المحرم وهو كونه مسكرا وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى في تعريف النجس بعد الاشتداد فقال وقذف بالزبد قال لأن الغليان بذاته الشدة وكما لها بقذف الزبد وسكوته أذبه يتميز الصافي عن الكدر وأحكام الشرع قطعية فيناط بالنهاية كالحسد وكفار المستحل وأحكامه أنه حرام قليله وكثيره وقوله وكل مشد مسكر أي فإن حكمه حكم النجس كالباذق والنصف والمثلث والجمهور في النبيذ فالباذق هو المطبوخ أدنى طخية والنصف ما ذهب ثلثاه وبقي ثلثه حكمهما واحد في الاشتداد والمثلث ماء العنب طبخ حتى بقي ثلثه فإذا اشتد حل عند محمد وحرم عند أبي حنيفة وأبي يوسف والجمهور ماء العنب صب عليه الماء وقد طبخ حتى بقي ثلثاه وحكمه ملحق بالباذق وحرمه النجس عينية ونجاستها غليظة لأنها ثبتت بالدليل القطعي وأما حرمة الطلاء والسكر ونقيع الزبيب فأنها دون حرمة النجس لأنها اجتهدية ولا يكفر مستحلوها وإنما يصل ونجاستها خفيفة في روايه وغليظة في أخرى وذكر يحيى الحماني من الشافعية في البيان وجهها ضعيف لأن النبيذ طاهر لا اختلاف العلماء فيه بخلاف النجس وفي شرح الوجيز ذكرها وجهها في أن بواطن حبات العنقود مع استحالتها نجرا لا يحكم بنجاستها تشبيها بما في باطن حيوان وهذا يناقض إطلاق القول بالنجاسة قال الرافعي وأعلم أن المصنف لا يريد بالجماد في هذا التقسيم مطلقا ملاحية فيه بل ومالم يكن حيوانا من قبل ولا جزءا من حيوان ولا خارجا منه والاندخل في الجمادات الميتات وأجزاء الحيوانات وما ينفصل عن باطن الحيوان وحينئذ لا ينقسم أصل الاستثناء على النجس والنبيذ فتأمل \* (تنبيه) قال صاحب المختار النجاسة غليظة وخفيفة قال الشارح في الموضع يعني إذا ورد نص في نجاسة شيء ونص آخر في طهارته يرجح دليل النجاسة لكن معارضة ذلك النص يؤثر في تخفيف نجاسته وإذا لم يعارضه نص تكون نجاسته غليظة وهذا هو الحكم عند أبي حنيفة مثال الخففة بول ما يؤكل لحمه فإن قوله صلى الله عليه وسلم استنزها البول يدل على نجاسته وحديث العريين يدل على طهارته وقال وإذا اختلف العلماء في نجاسة شيء وطهارته تكون مخففة وإذا اتفقوا على نجاسة شيء تكون مغلفة وفائدة الخلاف تظهر في الزوث عند أبي حنيفة مغلفة لما روى أنه صلى الله عليه وسلم ألقى الزوث وقال إنها ركس أي نجس ولم يعارضه نص آخر وعندهما مخففة للاختلاف فإن ما ذكره الله تعالى برى طهارته لعموم البولي بخلاف بوله فإنه نجس نجاسة مغلفة إذ لا ضرورة فيه فإن الأرض تنشفه وسيأتي الكلام عليه قريبا (والحيوانات طاهرة كلها) ولا يستثنى منها (الاثلاثة) أحدها (الكب) لقوله عليه السلام إنه ليست بنجسة يعني الهرة ووجه الاستدلال منه مشهور ولأن سوره نجس بدليل ورود الأمر بالإراقة في خبر الولوغ ونجاسة السور تدل على نجاسة الغم وإذا كان فيه نجسا كانت سائر أعضائه نجسة لأن فيه أطيب من غيره ويقال إنه أطيب الحيوان نكهة لكثرة ما يلهث

(والازالة)

\* (الطرف الأول في المزال)

وهي النجاسة والأعيان  
ثلاثة جادات وحيوانات  
وأجزاء حيوانات أما  
الجادات فطاهرة كلها إلا  
النجس وكل منبذ مسكر  
والحيوانات طاهرة كلها  
إلا الكب

(و) الثاني (الخنزير) وهو أسوأ حالا من الكبش فهو أولى بان يكون نجسا من الكبش قاله الرافعي واستدل  
 أئمتنا على نجاسته بقوله تعالى ولحم خنزير فانه رجس والضمير للمضاف اليه لقر به فان قلت المضاف اليه غير  
 المتصود فلا يعود الضمير عليه نحو رأيت ابن زيد وكلمته قلت عود الضمير الى المضاف اليه شائع من غير  
 تكثير نحو قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون فان قيل الضمير عائد الى جميع ما ذكر من الميتة  
 والدم المسفوح ولحم الخنزير اوجب بأنه أبعد من عوده الى اللحم وأما عين الكبش فانه ليس بنجس عند  
 أبي حنيفة ومالك قال صاحب الهداية لانه ينتفع به حراسة واصطبادا قال الاكمل اختلفت الروايات في  
 كون الكبش نجس العين فمنهم من ذهب الى ذلك قال شمس الأئمة في مبسوطه والصحيح من المذهب عندنا  
 أن عين الكبش نجس اليه يشير محمد في الكبش في قوله وليس الميت بالنجس من الكبش والخنزير وقال  
 الرافعي في شرح الوجيز ان الكبش والخنزير طاهران عند مالك وبغسل من ولو غهما تعبدا (والثالث ما تولد  
 منهما) أي من أحدهما أي الكبش والخنزير فانه نجس أيضا بناء على نجاستهما وقال الولي العراقي في  
 شرح البهجة ويندرج تحت الفرع المتولد بينهما أو بين أحدهما وبين حيوان آخر (فاذا ماتت) أي  
 الحيوانات (فكلها نجسة الا خمسة الآدمي) لكرامته (والسمل والجراد ودود التفاح) وعبر المصنف في  
 الوجيز بدود الطعام وغيره بدود الخلل وفي كتب أصحابنا بدود الجبن وكل ذلك من باب واحد قال الرافعي  
 في شرح الوجيز الاصل في الميتات النجاسة قال الله تعالى حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وبوتحرير  
 ما ليس بمحرم وما فيه ضرر كالسم يدل على نجاسته وتستثنى منه أنواع أحدها السمل والجراد قال صلى الله  
 عليه وسلم أحلت لنا ميتتان ودمان الحديث ولو كانا نجسين لكانا محرمين الثاني الآدمي وفي نجاسته  
 بالموت قولان أحدهما انه نجس بالموت لانه حيوان طاهر في الحياة غير ما كثر بعد الموت فيكون نجسا  
 كغيره والثاني وهو الاصح انه لا ينجس لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وقضية التكريم أن لا يحكم بنجاسته  
 ولانه لو نجس بالموت لكان نجس العين كسائر الميتات ولو كان كذلك لما أمر بغسله كسائر الاعيان النجسة  
 روى هذا الاستدلال عن ابن سريج قال أبو اسحق عليه لو كان طاهرا لما أمر بغسله كسائر الاعيان الطاهرة  
 أجابوا عنه بان قالوا غسل نجس العين غير معهود وأما غسل الطاهر معهود في حق الجنب والمحدث على  
 أن الغرض منه تكريمه وإزالة الاوساخ عنه وقال أبو حنيفة رحمه الله ينجس بالموت ويطهر بالغسل وهو  
 خلاف القولين جميعا اهـ (وفي معناه) أي دود التفاح (كل ما يستحيل اليه الاطعمة وكل ما ليس له نفس)  
 بفتح فسكون (سائلة) أي جارية والمراد بالنفس هنا الدم وهو من جملة معانيه كالأغذية في شرح  
 القاموس (كالدباب والخنفساء) أما الدباب بالضم معروف وجعه أذبه وذبان وأما الخنفساء ففعل من  
 الحشرات معروفة وضم الفاء أكثر من فتحها وهي ممدودة فيهما وتقع على الذكور والانثى وبعض العرب  
 يقول في الذكور خنفس كجندب بالفتح ولا يمتنع الضم فانه القياس وبنو أسد يقولون خنفس في الخنفساء  
 كأنهم جعلوا الهاء عوضا من الالف والجمع خنافس كذا في المصباح (وغسبرهما) كالنملة وجاوبان  
 والبق والزنبور والعقرب كذا في شرح المحرر وقال صاحب الهداية والزناير قال الشارح وانما جمعها  
 لكثرة أنواعها قال الرافعي في شرح الوجيز ايراد المصنف دود الطعام وحده يشعر بتعابره حكمه لحكم  
 ما ليس له نفس سائلة اشعارا بيننا وليس كذلك بل من قال بنجاسة ما ليس له نفس سائلة صرح بأنه لا فرق  
 بين ما يتولد من الطعام كدود الخلل والتفاح وغسبرهما وبين ما لا يتولد منه كالدباب والخنفساء وقالوا  
 ينجس السمل لكن لا ينجس الطعام الذي يموت فيه ومن قال لا ينجس ما ليس له نفس سائلة بالموت فلا يشك  
 انه يقول به في دود الطعام بطريق الاولى فاذا قوله وكذا دود الطعام طاهر على الصحيح اختيار الطريقة  
 القفال اهـ ثم قال المصنف (ولا ينجس الماء بوقوع شيء منه فيه) قال الرافعي الحيوانات التي ليست لها  
 لها نفس سائلة هل تنجس الماء اذا ماتت فيه اختلف قول الشافعي رضي الله عنه فيه أحدهما نعم لانها

والخنزير بروما تولد منهما  
 أو من أحدهما فاذا ماتت  
 فكلها نجسة الا خمسة الآدمي  
 والسمل والجراد ودود التفاح  
 وفي معناه كل ما يستحيل  
 من الاطعمة وكل ما ليس  
 له نفس سائلة كالدباب  
 والخنفساء وغسبرهما فلا  
 ينجس الماء بوقوع شيء  
 منه فيه

ميتة فتكون نجاسة كسائر النجاسات والثاني وهو الاصح لا لقوله صلى الله عليه وسلم اذا سقط الذباب في اناة  
 أحدكم فامقلوه فان في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء وقد يفضي المقل الى الموت سيما اذا كان الطعام  
 حارا فلو نجس الماء لما أمر به وعن سلمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كل طعام وشراب وقعت  
 فيه ذبابة ليس لها دم فهو الحلال أكله وشربه والوضوء منه ولأن الاحتراز عنه بما يعسر وهذا الخلاف  
 في غير ما نشؤه في الماء وأما ما نشؤه في الماء وليس له نفس سائلة فلا ينجس الماء بخلاف فلو طرح فيه  
 من خارج عاد الخلاف فان قلنا انها تنجس الماء فلا شك في نجاستها وان قلنا انها لا تنجس فهل هي نجاسة  
 في نفسها قال الاكثرون نعم كسائر الميتات وهو ظاهر المذهب وقال القفال لأن هذه الحيوانات  
 لا تستحيل بالموت لأن الاستحالة انما تأتي من قبل انحصار الدم واحتباسه بالموت في العروق واستحالة  
 وتغيره وهذه الحيوانات لادم فيها وما فيها من الرطوبة كرتوبة النبات واذا عرفت ذلك ظهر لك أن هذه  
 الحيوانات على ظاهر المذهب غير مستثناة من الميتات وانما الاستثناء على قول القفال اه وقال الاصفهاني  
 في شرح المحرر هذه الحيوانات اذا وقعت في ماء قليل أو مائع أو طعام لا ينجس في أصح القولين وهو  
 الجديد ومذهب أبي حنيفة لتعذر الاحتراز عنه خصوصا في فصل الصيف لعموم البلوى والقول الثاني  
 انه ينجس هو القياس لأن نجاستها كسائر النجاسات وأمره صلى الله عليه وسلم بغمس الذباب وطرحه  
 ليس بموجب مطلقا غاية الاحتمال في بعض الاحوال وانما أمرهم بذلك قطعه الله عن عادتهم لانهم كانوا  
 يستقذرون طعاما يقع فيه الذباب وقوله أي صاحب المحرر ويستثنى مما ذكر ميتة ليس لها نفس سائلة  
 صريح بنجاستها وهو المختار عند المحققين من الفريقين ولا تنفك الى قول من قال ان علة النجاسة في  
 الميتة احتباس الدم المعفن في الباطن اه قلت وعال أصحابنا فيها ليس له دم سائل كالبق والذباب والعقرب  
 بما تقدم من تعليل الرافعي بحديث مقل الذباب ولولا أن موته لا بأس به لم يأمر صلى الله عليه وسلم بغمسه  
 الذي هو في العادة سبب لموته قال ابن المنذر ولا أعلم في ذلك خلافا لما كان أحد قول الشافعي كذا في  
 شرح النقاية ثم ان في سياق المصنف تنبيها على انه لا فرق بين القليل والكثير وبين ما يعر وقوعه  
 كالذباب أو نادرا كالعقرب قال الاصفهاني وهذا اذا لم يتغير الماء منها فاذا تغير فطيه وجهان أحدهما  
 الحكم بالنجاسة وهو القياس والثاني لاقباصا على ما تغير بالسهل ورأيت بخط الامام النووي في حاشية  
 شرح الوجيز ما نصه قلت ولو كثرت الميتة التي لا نفس لها سائلة فغيرت الماء أو المائع وقلنا لا ينجس من  
 غير تغير فوجهان مشهوران الاصح نجسه لانه متغير بالنجاسة والثاني لا ينجسه ويكون الماء طاهرا  
 غير مطهر كالتغير بالزعفران وقال امام الحرمين هو كالتغير بورق الشجر والله أعلم اه ثم رأيت هذا  
 السياق بعينه في الروضة (وأما أجزاء الحيوانات) المنفصلة منها (فقسمان أحدهما ما) بيان أي (يقطع  
 منه وحكمه حكم الميت) لما روى عنه صلى الله عليه وسلم ما بين من حي فهو ميت أخرجه الحاكم من حديث  
 أبي سعيد بلفظ ما قطع وأخرجه الدارمي وأحمد وأبو داود والترمذي من حديث أبي واقد الليثي بلفظ  
 ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة وأخرجه ابن ماجه والطبراني وابن عدى من حديث تميم الداري  
 بلفظ ما أخذ من البهيمة وهي حية فهو ميتة وقد ظهر منه أن الاصل فيما يمان من الحي النجاسة (و) يستثنى  
 عنه (الشعر) فانه طاهر (لا ينجس بالجز) للحاجة اليه في الملابس قال الرافعي ومعنى الشعر الريش  
 والصوف والوبر وقد قيل في قوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أنانا ومتاعا الى حين أن المراد  
 الى حين فنائها هذا فيما يبان بطريق الجز وفي التنف والتناثر وجهان والاصح إلحاقها بالجز ثم قال  
 واعلم أن ظاهر قوله فكل ما بين من حي فهو ميت الا الشعور المنتفع بهم لا يمكن العمل به لافي طرف  
 المستثنى ولا في طرف المستثنى منه أما المستثنى فلانه يتناول جملة الشعور بالجز ورة والطهارة بخصوصة  
 بشعور المأكول وأيضا فانه يتناول الشعر المبان على العضو المبان من الحيوان وانه نجس في أصح

وأما أجزاء الحيوانات  
 فقسمان أحدهما ما يقطع  
 منه وحكمه حكم الميت  
 والشعر لا ينجس بالجز  
 والموت

الوجهين وأما المستثنى منه فلأنه يدخل فيه العضو المبين من السمك والآدمي والجراد ومشيمة الآدمي وهذه الأشياء طاهرة على المذهب الصحيح ولذلك يدخل فيه شعور الآدمي فإنه غير منقطع به حتى يدخل في المستثنى وأذا لم يتناول الاستثناء بقي داخل في المستثنى منه ومع ذلك فهو طاهر وظاهر تعذر العمل بالظاهر ووقوع الحاجة إلى التأويل ومما ينبغي أن ينتبه له معرفة أن تفصيل الشعور بالمبانة وتقسيمها إلى طاهر ونجس مبني على ظاهر المذهب في نجاسة الشعور بالمبانة فإن قلنا لا نجس بالموت فلا نجس أيضا بالمبانة بحال والله أعلم (والعظم نجس بالموت) لكونه مما تحلله الحياة وهو قول مالك والشافعي وأحمد وقال أبو حنيفة لا نجس وهي رواية ابن وهب عن مالك (الثاني الرطوبات الخارجة من باطنه) أي الحيوان وهي أيضا قسمان أشار إلى القسم الأول بقوله (فكل ما ليس مستحيلا ولا له مقر) أي ليس له اجتماع واستحالة في الباطن وإنما يرشح رشحا (فهو طاهر) إن كان من حيوان طاهر فإن حكمه حكم الحيوان المترشح منه إن كان نجسا فنجس وإن كان طاهرا فطاهر (كالدمع والعرق واللحاح والمخاط) أما الدمع فما يسيل من العين عند الغم أو السرور أو البعد والعرق ما يتخلب من الجسد عند الحر أو العمل الشديد واللحاح ما يسيل من فم الإنسان بقطرة وفوما من غلبة الرطوبات البلغمية أو من حركة دود القرع والمخاط ما يسيل من الأنف وهو حامد فإن كان رقيقا فهو ذين واستدلوا على طهارة العرق بأنه صلى الله عليه وسلم ركب فرسا عريا لا يبل طحمة فركضه ولم يتخثر عن العرق قال الرافعي والتعرض للترشح إنما وقع لأن الغالب فيه الخروج على هيئة الترشح لأنه من خواصه أو أن الطهارة منوط به ألا ترى أن الدم والصدية قد يترشحان من القروح والنفاطات وهما نجسان وقوله في الوجيز ليس له مقر يستحيل فيه لا يلزم من طاهره أن لا يكون مستحيلا أصلا لجواز أن يكون مستحيلا لا في مقر فإن كان الدمع وسائر ما يقع في هذا القسم لا يستحيل أصلا فالتعرض لنفي المقر ضرب من التأكيد والبيان وإن كان يستحيل لا في مقر فالحكم منوط بنفي الاستحالة في المقر لا بمطلق نفي الاستحالة ثم أشار المصنف إلى القسم الثاني بقوله (وماله مقر وهو مستحيل) أي ما يستحيل ويجمع في الباطن ثم يخرج قال الرافعي والمعنى وما استحالة في مقر في الباطن (فنجس) كالدم والبول والعذرة كذا في الوجيز وهذه الأشياء نجسة من الآدمي ومن سائر الحيوانات الماء كولد منها وغير الماء كولد أيا في غير الماء كولد في الجوع وأما في الماء كولد في القياس عليه لأنها متغيرة مستحيلة وذهب مالك وأحمد إلى طهارة بول ما يؤكل لجه وروثه وبه قال أبو سعيد الأصطخري من أصحابنا واختاره القاضي الروياني وتمسكوا بأحاديث مشهورة في الباب مع تأويلها ومعارضتها وهل يحكم بنجاسة هذه الفضلات من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وجهان قال أبو جعفر الترمذي لا ما روى أن أم أيمن شربت بوله فقال إذا بلغ النار بطنك ولم ينكر عليها و يروي شرب دمه عن علي وابن الزبير وأبي طيبة الحجام وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لا يبي طيبة لا تعد الدم كله حرام قلت وقال الولي العراقي في شرحه بمسألة الحاوي أن شيخه السراج البلقيني نقل عن ابن القاص والبغوي الجزم بالطهارة وعن القاضي حسين نجسها ونقله العمراني عن الخراسانيين وقال شيخنا به القنوي اه وقال معظم الأصحاب نعم قياسا على غيره وجلاوا الأخبار على التداوي ثم قال الرافعي وفي خروء السمك والجراد وبولهما وجهان أظهرهما النجاسة قياسا على غيرهما لوجود الاستحالة والتغير وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى وكذا ذرق الطيور إلا الدجاجة والثاني الطهارة لجواز ابتلاع السمكة حية وميتة وأطبان الناس على أكل المملحة منها على ما في بطونهم وكذلك في خروء ما ليس له نفس سائلة وجهان أظهرهما النجاسة والثاني لأن الرطوبة المنفصلة منه كالرطوبة المنفصلة من الثبات لمشابهة صورته بعد الموت صورته في الحياة ولهذا لا يحكم بنجاسته بعد الموت على رأي هذا كله كلام الرافعي وعبارة الوجيز كالدم والبول والعذرة الآمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينه الرافعي كما سبق وأمكن في المطلب

والعظم نجس بالموت الثاني  
الرطوبات الخارجة من باطنه  
فكل ما ليس مستحيلا ولا له  
مقر فهو طاهر كالدمع  
والعرق واللحاح والمخاط  
وماله مقر وهو مستحيل  
فنجس

أنكر بعضهم على الغزالي حكاية الخلاف في عذرة النبي صلى الله عليه وسلم وإنما المعروف في بوله ودمه  
 \* (تنبيه) \* في شرح النقاية بول الفرس و بول ماكل منجنس خفيف عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند  
 محمد طاهر وقال مالك وأحمد والاصطخري من الشافعية بول ماكل وروثه طاهر فيجوز عندهم بول  
 ما يؤول كل للتداوي وغيره وعند أبي يوسف للتداوي فقط ولا يجوز عند أبي حنيفة مطاقا قال ومن المنجنس  
 الخفيف خرو طير لا يؤول كل عندهما خلافا لمحمد وعلي هذا رواية أبي جعفر الهندي وإني وهو الصحيح وأما  
 على رواية الكرخي وعند محمد مغلظا وعنهما طاهر وفي الهداية تبعها لفخر الإسلام في الجامع الصغير إن  
 أبي يوسف مع أبي حنيفة في الروايتين وفي المنظومة والمختلف أن أبي يوسف مع أبي حنيفة على رواية الكرخي  
 ومع محمد على رواية الهندي وإني وأما خرو الطير الذي يؤول كل فطاهر لأن في التوفى عنه حرجا لا الدجاج  
 والبطل الأصلي فإنه غليظ لأن التوفى عنه لا حرج فيه كباقي ما خرج من المخرجين وهو خرو الفرس وخرو  
 ما يؤول كل وبول ما لا يؤول كل وخرو وبول الأدمي وخرو وفي المحيط وبول الخفاش وخرو ليس بشئ لتعذر  
 الاحتراز منه وفي روضة الناطق دم قلب الشاة والكبد والطحال طاهر وفي القنية دم قلب الشاة نجس  
 وفي الفتاوى الكبرى للخاصي الدم الذي يخرج من الكبد إن لم يكن من غيره بل كان تمكن فيه فهو  
 طاهر قال الشافعي وهو قيد حسن ينبغي أن يقيد بمثله دم القلب على القول بطهارته وفي القنية مראה  
 الشاة كالدم يعني مغلظة وقيل كبواها يعني مخففة عندهما طاهرة عند محمد وفيها وعن أبي يوسف يعني  
 عن الدم الباقي في العروق واللحم في الأكل دون الثياب ووجه ذلك أنه تعم به البسوى في الأكل دون  
 الثياب اه وبعبارة شرح المختار وكل ما يخرج من بدن الإنسان وهو موجب للتطهير فيجاسسته غليظة  
 كالغائط والبول والدم والصديد والقيء والخلاف فيه وكذلك الروث والاختلاء يعني غليظة عند أبي  
 حنيفة وعنهما خفيفة والروث يستعمل في الهرس والحمار والبغل والخثي يستعمل في البقر والابل  
 والغنم قلت قال في السكا في الروث يكون لكل ذي حافر لكن الفقهاء استعملوه في سائر البهائم استعارة  
 ودم السمك ليس بدم حقيقة لأنه يبيض من الشمس ولو كان دما لاسود كسائر الدماء وعن أبي يوسف  
 أنه نجس وحلوه على الخفيف وهذه فوائد التقطتها من فتاوى قاضيان قال العذرة ونحو الكلب  
 ورجيع السباع نجس نجاسة غليظة وخرو ما يؤول كل لجه من الطيور طاهر إلا ما له رائحة كريهة تنكره  
 الدجاج والبطل والأوز فهو نجس نجاسة غليظة وذرق سباع الطير كالبلأزي والحدأة لا يفسد الثوب واختلأوا  
 في بول الهرة والغارة قال بعضهم يفسد الثوب إذا زاد على قدر الدرهم وهو الظاهر وقيل لأصلا وقيل  
 إذا خفس ويظهر أثر الضرورة في التخفيف لافي سلب النجاسة وخرو السمك وما يعيش في الماء لا يفسد  
 الثوب في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد إذا خفس ودم الحلة والوزغ يفسد الثوب والماء  
 والطحال والكبد طاهران قبل الغسل وما يبقى من الدم في عروق المذكاة بعد الذبح لا يفسد الثوب وإن  
 خفس عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد الثوب إذا خفس ولا يفسد القدر والكلب إذا أخذ  
 عضو إنسان أو ثوبه بغيره إن أخذه في الغضب لا يفسده وإن في المزاح واللعب يفسده لأن في الوجه الأول  
 يأخذ بسنه وسنه ليس بنجس وفي الوجه الثاني بغيره ولعابه نجس ولعاب الفيل نجس كلعاب الفهد  
 والأسد إذا أصاب بخرو طومه الثوب نجسه اه وفي الخلاصة بول الصبي والصبيبة نجس لا يطهر إلا بالغسل  
 وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجزئ الرش في بول الصبي الذي لم يطعم وبول الجارية لا يطهر إلا بالغسل  
 اتفاقا كذا في التآخرانية قلت ووافق الشافعي أحمد واستدل بورود النضح في بول الصبي دون الصبيبة  
 وأجاب الطحاوي بأن النضح الوارد في بول الصبي المراد به الصب كما روى هشام بن عروة عن أبيه عن  
 عائشة رضي الله عنها قالت أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي بالعليه فقال صبوا عليه الماء صبا قال  
 فعلم منه أن حكم بول الغلام الغسل إلا أنه يجزئ فيه الصب وحكم بول الجارية أيضا الغسل إلا أنه

لا يكتفى فيه الصب لان بول الغلام يكون في موضع واحد لضيق مخرجه و بول الجارية يتفرق في مواضع  
لسبعة مخرجه ثم قال المصنف (الاما هو مادة الحيوان) استثنى من المستحلات ما كان يستمد منه الحيوان  
(كالمني) كغنى هو ماء الرجل فعيل بمعنى مفعول والتخفيف لغة قال صاحب المصباح مني الرجل  
يجري في ذكره في مجرى والبول في مجرى والودي في مجرى ولا يلبس مجرى البول الا في رأس الذكر كذا  
قاله الاطباء ولا نجس بهذه الملامسة فان اللبن يجري من بين فرث ودم ولا نجس فكذلك المني اه قلت  
وهذا على القول بطهارته كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وخالفه مالك وأبو حنيفة فقالا بنجاسته قال  
الرافعي المني قبيحان مني الآدمي ومنى غيره فأما مني الآدمي فهو طاهر لما روى عن عائشة رضي الله عنها  
انها قالت كنت أفرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يصلي فيه وفي رواية وهو في الصلاة  
والاستدلال بها أقوى ولانه يبدو خلاق الآدمي فاشبهه التراب فان قيل هو منقوض بالعلقة والمضغة قلنا  
أصبح الوجهين فهما الطهارة أبيض وحكى بعضهم عن صاحب التلخيص قولين في مني المرأة وحكى آخرون  
عنه أن مني المرأة نجس وفي مني الرجل قولان وهذا أقوى النقلين عنه ووجه القول بنجاسة المني وهو  
مذهب أبي حنيفة ومالك بما روى انه صلى الله عليه وسلم قال يغسل الثوب من البول والمذي والمني وبما  
روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضي الله عنها اغسلي مرطبا واكريه يابسا واذا انصرتا طاهر  
المذهب جلناهما على الاستحباب جعلا بين نلخبار والمذهب الاول وهو طهارة المني من الرجل والمرأة نعم  
قال الأئمة ان قلنا ان رطوبة فرج المرأة نجسة نجس منها بملاتها او مجاورتها وليس ذلك لنجاسة المني في  
أصله بل هو كلبول الرجل ولم يغسل ذكره فان منيه نجس بملاقاة المحل النجس وأما مني غير الآدمي  
فينظر ان كان ذلك الغير نجسا فهو نجس وان كان طاهرا ففيه ثلاثة أوجه أظهرها انه نجس لانه  
مستحيل في الباطن كالدّم وانما حكمنا بطهارته من الآدمي تكريما له والثاني انه طاهر لانه أصل حيوان  
طاهر فاشبهه مني الآدمي والثالث انه طاهر من الماء كبول نجس من غيره كاللبن اه قال النووي في الروضة  
الاصح عند المحققين والاكثر من الوجه الثاني والله أعلم \* (تنبيه) قال الشمني في شرح النقاية المني  
نجس عندنا وعند مالك سواء كان مني الرجل أو مني المرأة لكن عندنا يجب غسله وفركه يابسه وهو رواية  
عن أحمد وعن الشافعي وهو المشهور من قول أحمد انه طاهر لانه أصل أولياء الله تعالى ولما روى  
البارقطنى والطبراني عن ابن عباس سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن المني يصيب الثوب فقال انما هو  
بمنزلة الخس أو البزاق وانما يكفيلك أن تمسحه بخرق أو باذخرة ولما روى مسلم عن عبد الله بن شهاب  
الخرولاني قال كنت نازلا على عائشة فاحتلت في ثوبي فغمستهما فقرأتني جارية لعائشة فأخبرتني فبعتت  
الى عائشة فقالت ما حلك على ما صنعت بثوبيك قلت رأيت ما يرى النائم ثم قالت هل رأيت بثوبك شيئا  
قلت لا قالت لو رأيت شيئا غسلته لقد رأيتني واني لاحك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم يابسا  
بظفري وروى الدارقطني والبخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت أفرك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم  
عليه وسلم اذا كان يابسا واغسله اذا كان رطبا وروى ابن أبي شيبة أن رجلا سأل عمر رضي الله عنه  
فقال اني احتلت على طنفسة فقال ان كان رطبا فاغسله وان كان يابسا فاحككه وان خفي عليك فارشسه  
وأجيب عن قولهم انه أصل أولياء الله تعالى بانه أصل أعدائه كذلك فينبغي أن لا يكون طاهرا وبانه  
لا استبعاد في تكون الطاهر من النجس كاللبن من الدم \* (تكميل) اذا فرك المني حكم بالطهارة عند أبي  
يوسف ومحمد وبقلة النجاسة عن أبي حنيفة في أظهر الروايتين فلو أصابه ماء نجسا عند أبي حنيفة خلافا  
لهمما وفي الخلاصة المختار انه لا يعود نجس ثم قال المصنف (والبيض) وهو معطوف على قوله كالمني أي  
طاهر كطهارته لكون كل منهما مادة الحيوان والمراد به بيض الطائر الماء كقول كاهو نص الوجهين قال  
الرافعي طاهره أن تكون الطهارة في البيض مخصوصة ببيض الماء كقول وفاقا وليس كذلك بل في بيض

الاما هو مادة الحيوان  
كالمني والبيض



غير المأ كول وجهان كافي معنى غير المأ كول والمراد تشبيه معنى المأ كول ببيض المأ كول لاثبات الطهارة فيه من جهة أن كل واحد منهما أصل الحيوان المأ كول لا لتخصيص الطهارة به ولا خلاف في طهارة ببيض المأ كول وزاد المصنف في الوجيز في المستثنيات الالبان من الآدمي وكل حيوان مأ كول والانفحة مع استحالتها في الباطن قبل بطهارتها الحاجة الجنين البها قال الرافعي اللبن من جلة المستحيلات في الباطن الا ان الله تعالى من علينا بالالبان الحيوانات المأ كولة وجعل ذلك رفقا عظيما بالعباد وأما غير المأ كول فان كان نجسا فلا تخفى نجاسته منه وان كان طاهرا فهو إما آدمي أو غيره أما الآدمي فلبينه طاهر اذ لا يليق بكرامته أن يكون نشؤه على الشئ النجس وحكى وجه آخر انه نجس كسائر المايون كل لجه وان ربي الصبي به للضرورة وأما غير الآدمي فالذهب نجاسة لبينه على قياس المستحيلات وانما خالفنا في المأ كول تبعاً للحكم وفي الآدمي لسكرامته وعن أبي سعيد الاصطخري انه طاهر كالسور والعرق فاذا عرفت ذلك فالاعتبار عنده في طهارة اللبن طهارة الحيوان لا كونه مأ كولا وما يستثنى من المستحيلات الانفحة فأصح الوجهين طهارتها لا طباق الناس على أكل اللبن من غير انكار والثاني انها نجاسة على قياس الاستحالة فان الانفحة لبن مستحيل في جوف السخلة وانما يجري الوجهان بشرطين أحدهما أن يؤخذ من السخلة المذبوحة فان ماتت فهي نجسة بخلاف والثاني أن لا يطعم الا اللبن والانفحة نجسة بخلاف ثم قال ويجري الوجهان في زر القز فانه أصل الدود كالبيض أصل الطير وأما دود القز فلا خلاف في طهارته كسائر الحيوانات وليس المسك من جلة النجاسات وان قيل انه دم وفي فأرته وجهان أحدهما النجاسة لانها جزء انفصل من حي وأطهرهما الطهارة لانها تنفصل بالطبيع فهو كالجنين وموضع الخلاف ما اذا انفصلت في حياة الظبية أما اذا انفصلت منها بعد موتها فهي نجسة كالجنين واللبن وحكى وجه آخر انها طاهرة كالبيض المتصلب ثم قال المصنف (والقيح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات) أما القيح فهو الابيض الخائر الذي لا يتخالطه دم وقد صرح النووي في الروضة بنجاسته وأما الدم والروث والبول فقد تقدم الكلام عليها قريبا (ولا يعني عن هذه النجاسات قليلها وكثيرها) وعند أبي حنيفة النجاسة نوعان غليظة وخفيفة والغليظة لا تمنع مالم تغش والغليظة اذا زادت على قدر الدرهم تمنع جواز الصلاة واختلفوا في مقدار الدرهم هل يعتبر وزنا أو بسطا الصحيح ان في التجسدة كالعدرة والروث ولحم الميتة يعتبر قدر الدرهم وزنا وفي غير التجسدة كالبول والخر والدم يعتبر بسطا واختلفوا أيضا في قدر الدرهم الذي يقدر به قال شمس الأئمة السرخسي يعتبر فيه أكبر درهم البلدان كان في البلد دراهم مختلفة وفي الهداية وقدرنا القليل بقدر الدرهم قال الاكل في شرحه يعني ذلك لا يمنع فاذا زاد عليه منع وهو قول الشعبي أخذنا به لانه أوسع وكان النجس يقول اذا بلغت مقدار الدرهم منعت والمراد بقدر الدرهم هو موضع خروج الحدث قال النجس استنجوا ذكر المقاعد في مجالسهم فكسبوا عنه بالدرهم و يروى عن محمد اعتبار الدرهم من حيث المساحة حيث قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون عرض السكف و يروى من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المتقال وهو ما بلغ وزنه مثقالا وهو الذي ذكره في كتاب الصلاة فقال الفقيه أبو جعفر الهذلي يوفق بين ألفاظ محمد فنقول أن الاولى يعني رواية المساحة في الرقيق منها والثانية يعني رواية الوزن في السكف والله أعلم (الاعن خمسة) أشياء قد استنثت مما تقدم (الاول أثر النجس) أي الخمر (بعد الاستجمار بالاحجار) والاستجمار لغة طلب الجرة وهي كونه من الحصى فقوله بالاحجار اما للبيان بالنظر الى معناه اللغوي أو قيد مخرج بالنظر الى العرف الشرعي (يعني عنه مالم يعد) أي يجاوز (المخرج) أي حلقة الدر وهو المعبر عنه عند أبي حنيفة وأصحابه قدر الدرهم كما تقدم في قول النجس وانما قال أثر النجس إشارة الى القليل منه فانه يعني عنه ومنع المخرج لان ما عمت بلبته هانت قضيته وهذا متفق عليه غير ان أصحابنا قدروا هذا القليل بأقل من الدرهم ويكون غسله

والقيح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات كلها ولا يعني عن شئ من هذه النجاسات قليلها وكثيرها الا عن خمسة الاول أثر النجس بعد الاستجمار بالاحجار يعني عنه مالم يعد المخرج

حينئذ سنة لا واجبا وعند محمد يجب الغسل ولو كان أقل قال في الاختيار وهو الاحوط (والثاني طين الشوارع) جـ جمع شاردة وهي الطريق الواضحة المسلوكة (وغبار الروث) مما تنثره الارجل (في الطرق) فانه كذلك يعني عنه (مع تيقن النجاسة) في كل من الطين والغبار (بقدر ما يتعذر) أي بعسر (الاحتراز) أي المنع (عنه) لعموم البلوى ثم بينه بقوله (وهو الذي لا ينسب المتلطيخ به الى تفریط) أي تقصير (أو سقطة) من المرأة والعدالة (الثالث ماعلى أسفل الخف) الذي يلبس من ادم وجعه خفاف (من) الاذي أي (النجاسة) التي (لا تخلو الطريق) المسلوكة (عنها) فالمراد بالخف هنا هو الذي يلبس بدل النعلين وهكذا كان الساف الصالح يفعلون وهو المشاهد الآن في بلاد ما وراء النهر واما في غيرها من البلاد الشامية والمصرية والعراقية فانهم يلبسون عليه سروجة فلا يتلطيخ بشئ مما ذكر لانها اتقى عنه ذلك قال (في معنى عنه بعد ذلك) يلبس التراب الطاهر (للحاجة) والضرورة وقال الشمني في شرح النقاية ويظهر الخف عن نجس ذي جرم بذلك بالارض سواء كان جرمه منه كالدم والعدرة أو من غيره كالبول المتصق به تراب وأيضا سواء جف ذو الجرم أو لم يجف وهو قول أبي يوسف وعليه الأكثر وفي النهاية وعليه الفتوى وقال أبو حنيفة يشترط جفاف ذي الجرم في طهارة الخف وقال محمد وزفر لا يظهر الخف في الرطب ولا في اليابس الا بالغسل كالتنجاسة التي لا جرم لها لان هذا القول حين رأى كثرة النجاسة فلا يظهر الا بالغسل كالثوب والبدن وروى ان محمدا رجع عن هذا القول حين رأى كثرة السرقين في طرق الري ولا يبي حنيفة وأبي يوسف ماروي أبو داود وابن حبان والحاكم وقال علي شرط مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه اذا وطئ أحدكم الاذي بخنفيه فطهوره التراب لم يكن أبو حنيفة يقول ان الرطب لا يزول بذلك فيشترط الجفاف وعن غيره ذي جرم بالغسل فقط لان أجزاء النجاسة تتشرب في الخف فلا تخرج منه الا بالعصر بخلاف ذي الجرم فانه يجذب ما في الخف من الاجزاء النجسة بجرمه اذا جف (الرابع دم البراغيث) جمع برغوث هو هذا الحيوان الطاهر المعروف (ماقل) منه أو أكثر) فانه كذلك يعني عنه (الا اذا جاوز حد العادة) بأن يستكثره الناظر (سواء كان في ثوبك) الملبوس (أو في ثوب غيرك فليسته) وبجائزة حد العادة هو المعبر عندنا بقولهم ما لم يفحش واختلفوا في تقدير الفاحش فقال أبو حنيفة ومحمد اذا بلغ ربع الثوب وقال أبو يوسف شير في شبر وفي رواية ذراع في ذراع وقد قيل مقدار القدمين واختلفوا في قول أبي حنيفة في ربع الثوب قال بعضهم ربع عضو من الثياب ان كان ذيلاً فربع الذيل وان كان كفراً فربع الكفم والصحيح انه ربع جميع الثوب الذي عليه واختلف في الثوب ففهم من قال ربع جميع الثوب الذي يصل في فيه ومنهم من قال ربع الثوب الذي تجوز فيه الصلاة كازار ونحوه (الخامس دم البثرات) جمع بثرة محركة وقد بثر الجلد من باب تعب والبثرة والبثران كالقصبه والقصبان ويقال أيضا بثر مثال قتل وقرب فهي ثلاث لغات وهي الخراجات الصغيرة (وما ينفصل منها من قيح وصدید) أي جميع ما ينفصل من البثرات سواء كان دماً أو قيحاً أو صدیداً فانه معفو عنه وتقدم معنى القيح وأما الصدید فهو الدم المختلط (ودلك) عبد الله (بن عمر رضي الله عنهما) بثرة) كانت (على وجهه وخرج منها الدم وصلى ولم يغسله) فدل ذلك على انه مما يعفى عنه (وفي معناه ما يترشح من لطخات) جـ جمع اطخة بفتح فسكون أي ما يسيل ويتلجج من تلوينات (الدمامل) جـ جمع دمل كسكر معروف والاصل الدما مل بلاياء (التي تدوم غالباً) أي لا تفارق من مواضع من الجسد فان هذا مما يعفى عنه (وكذا أثر الفصد) وفي معناه الخجامة (الاما يقع نادراً من خراج) كغراب ما يخرج في الجسد من البثر (أو غيره فيلحق بدم الاستحاضة) ويكون حكمه حكمه (ولا يكون في معنى البثرات التي لا تخلو الانسان عنها في أحواله) السائرة وتدرج هذه الامور التي ذكرها المصنف تحت قاعدة المشقة تجلب التيسير ولها أسباب ستة أحدها العسر وعموم البلوى ويلحق بدم البراغيث دم البق

\* والثاني طين الشوارع  
وغبار الروث في الطريق  
يعنى عنه مع تيقن النجاسة  
بقدر ما يتعذر الاحتراز عنه  
وهو الذي لا ينسب المتلطيخ  
به الى تفریط أو سقطة  
\* الثالث ماعلى أسفل  
الخف من نجاسة لا يخلو  
الطريق عنها فيعفى عنه  
بعد ذلك للحاجة \* الرابع  
دم البراغيث ماقل منه  
أو أكثر اذا جاوز حد  
العادة سواء كان في ثوبك  
أو في ثوب غيرك فليسته  
\* الخامس دم البثرات وما  
ينفصل منها من قيح وصدید  
ودلك ابن عمر رضي الله  
عنه بثرة على وجهه فخرج  
منها الدم وصلى ولم يغسل  
وفي معناه ما يترشح من لطخات  
الدمامل التي تدوم غالباً  
وكذلك أثر الفصد  
ما يقع نادراً من خراج أو  
غيره فيلحق بدم الاستحاضة  
ولا يكون في معنى البثرات  
التي لا تخلو الانسان عنها في  
أحواله

والقمل وان كثروا بول ترشش على الثوب كروث الابرواثر نجاسة عسر زواله ويريق النائم مطلقا على  
المقبح به عندنا وقال النووي في الروضة الماء الذي يسيل من النائم قال المتولي ان كان متغيرا فنجس والا  
فطاهر وقال غيره ان كان من اللهوات فطاهر أو من المعدة فنجس ويعرف كونه من اللهوات بان ينقطع  
اذا طال فومه واذا شك فالاصل عدم النجاسة والاحتياط غسله واذا حكم بنجس وعجت ببولي شخص به  
لكبره منه فالظاهر انه يلتحق بدم البراغيث وسلس البول ونظائره اه قلت ومن المعفو عنه ريق أفواه  
الصبيان وغبار السرجين وقليل دخان النجس ومقعد الحيوان وما أصاب السراويل المبتلة والمقعدة  
من النساء على المقبح به وفي فتاوى قاضيان وماء الطابق استحسانا وكذا الاسطبل اذا كان حارا وعلى  
كونه طابق أو بيت بالوعة اذا كان عليه طابق وتقاطر منه وكذا الحمامات اذا أهرق فيها النجاسات  
فيعرق حيطانها وكوثها وتقاطر ومارش به السوق اذا ابتل به قدماء ومواطي السكالك والطين المسرقن  
وردغة الطريق في أشياء أوردها ابن نجيم في الاشياء والنظائر وتقدم ذكر بعضها (ومساحة الشرع  
في هذه النجاسات الخمسة) وما يلتحق بها (تعرف ان أمر الطهارات) انما هو (على التساهل) وعلى هذا  
عرف دأب السلف (وان ما أبداع فيها) من التدقيقات المخرجة (وسوسة لأصل لها) في الشرع  
فليجنب منها وانما فرغ من ذكر المزال شرع في بيان المزال به فقال (الطرف الثاني في المزال به) ما هو  
ثم بينه بقوله (وهو اما جامد واما مانع) وفي بعض النسخ أو مانع وكل ذائب مانع وقد ما عيىع اذا سال  
على وجه الارض منبسطا في هيئته (اما الجامد فحجر الاستنجاء) أى الحجر الذى يزال به أثر النجس من  
المقعدة (وهو مطهر تطهير تخفيف) أى لتخفيف النجاسة وقلة مباشرتها بيده سواء فيه الغائط والبول  
وهو يشير الى أن الحجر ليس بجزيل للنجاسة حقيقة حتى لو نزل المستنجي به في ماء قليل نجسه كفى الاشياء  
والنظائر ولذا جعل اتباع الماء به من تمام التطهير ثم ذكر المصنف لحجر الاستنجاء شروطا أربعة فقال  
(بشرط أن يكون) ذلك الحجر الذى يستنجي به (صلبا) أى شديدا لانه لو كان رخوالم ينق المحل هذا  
هو الاول والثاني أن يكون (طاهرا) لانه لو كان نجسا يزيد المحل نجسا والثالث أن يكون (منشفا)  
لانه لو كان رطبا يبلط المحل ويزيده تلويثا والرابع أن يكون (غير مخترم) ونقل ابن الحاج في المدخل  
عن بعض المشايخ حدا جامعاً لحجر الاستنجاء فقال يجوز الاستجمار بكل جامد طاهر منق قلاع للآخر غير  
مؤذ ليس بذى حمة ولا سرف ولا يتعلق به حق للغير وهو ضابط جيد اه وقد خرج من قوله غير مؤذ  
الزجاج وبقوله ولا سرف خرج منه ما اذا استنجى بشوب حرير أو رفيع من غيره ويقرب منه الاستنجاء  
بالنفدين والزبرجد والياقوت فان فيه اضاعة المال ومن قوله ولا يتعلق به حق الغير خرج الروث  
والعظم فانهما من زاد الجن وعبرة المنهاج ويجب الاستنجاء بماء أو حجر وجعهما أفضل وفي معنى الحجر  
كل جامد طاهر قانع غير مخترم قال الخطيب الشربيني في شرحه تكسب وخفف لحصول الغرض به  
كالجرفج بالجامد المانع غير الماء الطهور كماء الورد والخيل وبالطاهر النجس كالبعبر والمتنجس  
كالماء القليل الذى وقعت فيه نجاسة وبالقالع نحو الزجاج والقصب الاملس والمنشأ أكثراب ومدد  
وفهم وخفف بخلاف التراب والفحم الصلبين والنهي عن الاستنجاء بالفحم ضعيف قاله في المجموع وان  
صح جل على الرخو وشمل اطلاقه حجر الذهب والفضة اذ كان كل منهما قالعا وهو الاصح وبغير مخترم  
المخترم كجزء حيوان متصل به كيده ورجله وكقطعوم آدمي كالخيز أو جنى وأما مطعوم البهائم كالخشيش  
فيجوز وانما جاز بالماء مع انه مطعوم لانه يدفع النجس عن نفسه بخلاف غيره أما جزء الحيوان المنفصل  
عنه كشعره فيجوز الاستنجاء به قال الاسنوى والقياس المنع في جزء الآدمي وأما الثمار والفواكه فها  
كان يؤكل منها رطبا كالعقطين لا ويجوز يابسها اذا كان مريلا وما كان يؤكل رطبا ويابسها فان كان  
مأ كقول الطاهر والباطن كالتين والتفاح لا يجوز برطبه ولا يابسها وان كان يؤكل طاهره دون باطنه

ومساحة الشرع في هذه  
النجاسات الخمس تعرف ان  
أمر الطهارة على التساهل  
وما يتدع فيها وسوسة  
لأصل لها

\* (الطرف الثاني

في المزال به) \*

وهو اما جامد واما مانع أما  
الجامد فحجر الاستنجاء  
وهو مطهر تطهير تخفيف  
بشرط أن يكون صلبا  
طاهرا منشفا غير مخترم

كان الخوخ والمشمش وكل ذي نوى لا يجوز بظاهره ويجوز بنواه المنفصل عنه وإن كان مأكوله في جوفه كالرمان جاز الاستنجاء به ثم قال ومن المحترم ما كتب عليه اسم معظم أو علم كحديث وفقه قال في المهمات ولا بد من تقييد العلم بالمحترم وأما غير المحترم كفلسفة ومنطق فإنه يجوز الاستنجاء به والحق بما فيه علم محترم جلده المتصل به دون المنفصل عنه بخلاف جلد المصحف اهـ (وأما المائعات فلا تزال النجاسة بشئ منها إلا الماء) وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وبه قال مالك وأحمد في رواية عنه ومحمد بن الحسن وزفر وقال أبو حنيفة وأحمد في رواية أخرى عنه يجوز إزالة النجاسة بالماء وبكل مائع طاهر مزيل للعين وانما قيدوا كونه مزيلًا احترازًا عن نحو الدهن واللبن والعصير مما ليس بمزيل قال الشافعي ومن معه لأن المائع يتنجس بأول الملاقاة والنجس لا يفيد الطهارة لكن تركه - هذا القياس في الماء بالاجماع ولا يبي حنيفة ما روى البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت ما كان لأحدنا إلا ثوب واحد فحيض فيه فإذا أصابه شئ من دم قالت بريتها فصعته بظفرها و يروي فقصعته المصع الأذهاب والقصع ذلك ولأن الماء مطهر لكونه مائعًا مزيلًا للنجاسة عن المحل فكل ما يكون كذلك فهو مطهر كالماء وذكر الترمذي أن الدم إذا غسل بماء أو كل لجمه تزيل نجاسة الدم وتبقى نجاسة لبول ثم قال المصنف (ولا كل ماء) تزال به النجاسة (بل الطاهر الذي لم يتفاحش تغيره لمخالطة ما يستغنى عنه) وفي نسخة ما استغنى عنه وفيه معنى المخالطة المجاورة وفي شرح البيهقي الأولى العراقي المجاور ما عكس فصله كالعود والدهن ونحوهما وهو لا يضر والمخالطان كان يسير لم يضر أو كثير فإن لم يستغن عنه كالتراب الذي ينور ويقع في الماء والنورة والزرنج في مقعره وممره لم يضر ولا ضرر لزال اسم الماء (ويخرج الماء عن) وصف الطهارة سواء كان قليلا أو كثيرا (بأن يتغير بملاقاة النجاسة) أو مجاورتها أحمد أو صافه الثلاثة (طعمه أولونه أو ريحه) قال الرافعي الماء قسمان راكد وجار وبينهما بعض الاختلاف في كيفية قبول النجاسة وزوالها ولا بد من التمييز بينهما اما الراكد فينقسم الى قليل وكثير أما القليل فينجس بملاقاة النجاسة تغيره أولًا وأما الكثير فينجس اذا تغير بالنجاسة لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غبر طعمه أو ريحه وهو نص على الطعم والريح وقاس الشافعي اللون عليهما وإن لم يتغيرا اهـ قال الخافض هذا الكلام تبع فيه صاحب المذهب وكذا قاله الروياني في البحر وكأنتهم لم يققا على الرواية التي فيها ذكر اللون وهي ما رواه البيهقي من حديث أبي أمامة بلفظ أن الماء طاهر إلا ان تغير ريحه أو طعمه أولونه بنجاسة تحدث فيه أوردته من طريق عطية بن إبيعتة عن أبيه عن ثور عن راشد بن سعد عن أبي أمامة ورواه الطحاوي والدارقطني من طريق راشد بن سعد مرسلًا بلفظ الماء لا ينجسه شئ الا ما غلب على ريحه أو طعمه زاد الطحاوي أولونه وصحح أبو حاتم إرساله قال الدارقطني ولا يثبت هذا الحديث وقال الشافعي ما قلت من انه اذا تغير طعم الماء وريحه ولونه كان نجسا يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله وهو قول العامة ولا أعلم بينهم خلافا وقال النووي اتفق المحدثون على تضعيفه وقال ابن المنذر أجمع العلماء على أن الماء القليل والكثير اذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعمًا أو لونًا أو ريحًا هو نجس (فإن لم يتغير) أحد أوصافه (وكان قريبًا من مائتين وخمسين من ماء وهو خمسمائة رطل بالرطل العراقي) وفي نسخة رطل العراق وهو المعبر عنه بالبغدادى لانها دار مملكة العراق (لم ينجس) وهذا هو الكثير قال الرافعي وهو المذهب لأن القربة الواحدة لا تزيد على مائة رطل في الغالب ويحكي هذا عن نص الشافعي رحمه الله تعالى (لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا وإن كان دونه) ونه الطهارة النجاسة (صار نجسا عند الشافعي رضي الله عنه) وكذا عند أبي حنيفة وأحمد في إحدى روايتيه وعند مالك وأحمد في الرواية الأخرى انه ما لم يتغير فهو طاهر كذا قاله ابن هبيرة قال الرافعي وفي بعض الروايات تقييدهما بقليل هجر ثم روى الشافعي

وأما المائعات فلا تزال النجاسات بشئ منها إلا الماء ولا كل ماء بل الطاهر الذي لم يتفاحش تغيره بمخالطة ما يستغنى عنه ويخرج الماء عن الطهارة بان يتغير بملاقاة النجاسة طعمه أولونه أو ريحه فإن لم يتغير وكان قريبًا من مائتين وخمسين من ماء وهو خمسمائة رطل برطل العراق لم ينجس لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا وإن كان دونه صار نجسا عند الشافعي رضي الله عنه

عن ابن جريج انه قال رأيت قلال هجر والقلة منها تسع قربتين أو قربتين وشياً فأحتاط الشافعي بحسب  
 الشيء نصفاً لانه لو كان فوق النصف لقال تسع ثلاث قرب الاشياء هذا إعادة أهل اللسان فإذا جلة  
 القلتين خمس قرب واختلفوا في تقدير ذلك بالوجه على ثلاثة أوجه أحدها ذهب أبو عبد الله الزبيري  
 الى أن القلتين ثلاثمائة من لان القلة ما يقله بعير ولا يقل الواحد من بعير العرب غالباً أكثر من وسق  
 والوسق ستون صاعاً وذلك مائة وستون منا والقلتان ثلثمائة وعشرون تحط منها عشرون للظروف  
 والحبال تبقى ثلاثمائة وهذا اختيار القفال والاشبهه عند صاحب الكتاب يعني الغزالي والثاني أن  
 القلتين ألف رطل لان القربة قد تسع مائتي رطل فلا احتياط الاخذ بالاكثر ويحكى هذا عن أبي زيد ثم  
 ذكر القول الثالث وهو الذي أورده المصنف هنا ثم ان هذا السياق دال على أن المصنف يميل الى قول  
 القفال والذي هنا أن المختار عنده القول الثالث وكأنه رجح اليه أنه أخوا وكون انه كان يقول بقول  
 القفال صرح به في الوسيط حيث قال فان قيل ما حد القلتين قلنا قيل ثلثمائة من وقيل ثلثمائة رطل  
 والافضل ما ارتضاه القفال وصاحب الكتاب في انها ثلاثمائة من لانها مأخوذة من استقلال البعير وبعير  
 العرب ضعاف لا تتحمل أكثر من مائة وستين مناً فتحط عشرة أمناء للراوية والحبال اه وفي الروضة  
 للذوي والقلتان خمس قرب وفي وزنهم بالارطال أوجه الصحيح المنصوص خسمائة رطل بالبغدادى  
 والثاني ستمائة قاله الزبيري واختاره القفال والزبيري والثالث ألف رطل واختاره أبو زيد اه وفي  
 شرح المنهاج للشمري بنى وهو يعني الرطل البغدادى مائة وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع  
 درهم في الاصح وفي كتاب الاقناع للحمادى من الحنابلة مانصه والماء الكثير قلتان فصاعداً واليسير  
 دونهما وهما خسمائة رطل عراقى تقريباً أو أربعمائة وستة وأربعون رطلاً وثلاثة أسباع رطل  
 مصرى وما وافقه من البلدان ومائة وسبعة أرباط وسبع رطل دمشق وما وافقه وتسعة وثمانون رطلاً  
 وسبع رطل حلبى وما وافقه وثمانون رطلاً وسبع رطل ونصف سبع رطل قدسى وما وافقه واحد وسبعون  
 رطلاً وثلاثة أسباع رطل بعلبى وما وافقه والرطل العراقى مائة درهم وثمانية وعشرون درهما وأربعة  
 أسباع درهم وهو سبع القدسى وثمن سبعة وسبع الحلبي وربيع سبعة وسبع الدمشقى ونصف سبعة  
 وستة أسباع المصرى وربع سبعة وسبع البعلبى وهو بالثاقيل تسعون مثقالاً ومجموع القلتين بالدرهم  
 أربعة وستون ألفاً ومائتان وخمسة وثمانون درهما وخمسة أسباع درهم فإذا أردت معرفة القلتين بأى  
 رطل أردت فأعرف عدد دراهمه ثم طرحه من دراهم القلتين مرة بعد أخرى حتى لا يبقى منها شيء واحفظ  
 الارطال المطروحة فما كان فهو مقدار القلتين بالرطل الذى طرحته به وان بقي أقل من رطل فانسبه  
 منه ثم أجمعه الى المحفوظ اه ووجدت بخط بعض المقيدين فى حاشية الكتاب أوقية بغداد عشرة دراهم  
 وخمسة أسباع درهم وأوقية مصر اثنا عشر درهما وكذا مكة والمدينة الآسن وأوقية القدس وحص  
 ستة وستون درهما وثلثا درهم وأوقية دمشق خسون درهما وأوقية حلب وبيروت ستون درهما  
 وأوقية بعلبك خمسة وسبعون درهما اه ووجدت بأزاء ما تقدم من كلام الاقناع مانصه قاعدة تعرف  
 منها الاوزان العراقية بالرطل المصرى والدمشقى والقدسى والحلبى والبعلبى فان زدت على الوزن العراقى  
 مثله خمس مرات ومثل ربعه ثم أخذت سبع جميع المجتمع فهو المصرى وان زدت قدر نصفه ثم أخذت  
 سبع المجتمع فهو الدمشقى وان زدت مثل ربعه ثم أخذت سبع المجتمع فهو الحلبي وان زدت مثل ثمنه  
 ثم أخذت سبع المجتمع فهو القدسى وان أخذت سبع البعلبى من غير زيادة فهو العراقى اه قال الراعى  
 ثم ذلك معتبر بالتعديد أو بالتقريب فيه وجهان أحدهما وهو الذى ذكره فى الكتاب يعنى الوجهان معتبر  
 بالتقريب لان ابن جريج رد القلة الى القرب تقريباً والشافعى جل الشئ على النصف احتياطاً وتقرىماً  
 والقلال فى الاصل تكون متفاوتة أيضاً كما نعهده اليوم فى الحباب والكيزان والثاني انه معتبر بالتعديد

كندصاب السرقة ونحو ذلك فإن قلنا بهذا لم نسأح بنقصان شيء وأن قلنا بالأول فلنسأح بالقدر الذي لا يبين بنقصانه تفاوت في التغيير بالمقدرا المعبرين من الأشياء المتغيرة اه ومثله في الروضة وفي المنهاج وقال الخطيب الشربيني الزلتمان بالمساحة في المربع ذراع ور بع طولاً وعرضاً وعمقاً وفي المدور ذراعان طولاً وذراع عرضاً قاله العجلي والمراد فيه بالطول العمق وبالعرض ما بين حافتي البئر من سائر الجوانب وبالذراع في المربع ذراع الآدمي وهو شبران تقريباً وأما في المدور فالمراد في الطول ذراع النجار الذي هو بذراع الآدمي ذراع ور بع تقريباً ووجهه أن يبسط كل من العرض والطول ويحيط العرض وهو ثلاثة أمثاله وسبع أرباعاً لوجود مخرجها في قدر القلتين في المربع فيجعل كل واحد أرباعاً فيصير العرض أربعة والطول عشرة والمحيط اثني عشر وأربعة أسباع ثم تضرب نصف العرض وهو اثنان في نصف المحيط وهو ستة وسبعان تبلغ اثني عشر وأربعة أسباع وهو بسط المسطح فتضرب بسط المسطح في بسط الطول وهو عشرة تبلغ مقدار مسح القلتين في المربع وهو مائة وخمسة وعشرون رباعاً مع زيادة خمسة أسباع ربع وبها التقريب اه وفي الاقتناع للحجاوي من الحنابلة مساحة القلتين مربعاً ذراع ور بع طولاً وذراع ور بع عرضاً وذراع ور بع عمقاً ومدوراً ذراع طولاً وذراعان ونصف عمقاً والمراد ذراع اليد اه وهو موافق لما نقله الشربيني عن العجلي في مساحة التبريع وفي مساحة التدوير نوع مخالفة يظهر بالتأمل وكون ما تقدم من العدد تقريباً لاتحديد هو مختار سائر المتأخرين وأشار لذلك ابن الوردي في نسخة الحجاوي حيث قال

وانما نجيب ذي اتصال \* كجسرية قارب في الارطال

خمس منين تفسير قلتين \* فليبلغ نقص الرطل والرطلين

قال الولي العراقي والمراد بالقلتين خسمائة رطل عند الشافعي وهو تقريب لاتحديد كما أشار الى ذلك بقوله قارب فلا يضر نقص الرطل والرطلين كما صححه النووي وتبعه في النظم وهو من زيادته على الحجاوي اه ولذا قال في المنهاج تقريباً على الاصح ودل ذلك على أن التحديد صحيح وقد ذكر الشربيني المقدرات أربعة أقسام تقريب بلاخلاف وتحديد بلاخلاف وتحديد على الاصح وتقريب على الاصح وذكر لكل منها أمثلة راجع شرحه على المنهاج \* (مهمات) \* الأولى في تخريج هذا الحديث قال الشيخ سراج الدين بن الملقن في خلاصة البدر المنير رواه الشافعي وأحمد والاربعة والدارقطني والبيهقي من رواية ابن عمر وصححه الأئمة كابن خزيمة وابن حبان وابن منده والطحاوي والحاكم وزاد انه على شرط البخاري ومسلم والبيهقي والخطابي وفي رواية لأبي داود وغيره اذا بلغ الماء قلتين لم ينجس قال يحيى بن معين اسنادها جيد والحاكم صحيح والبيهقي موصول والمزكي لا غبار عليه اه ونص الشافعي في الام أخبرنا مسلم عن ابن جريج باسناد لا يحضر في ذكره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً وقال في الحديث بقلال هجر ثم نقل كلام ابن جريج الذي أسبقناه آنفاً بنقل الرافعي قال الحافظ وهذا الذي قاله الشافعي رحمه الله تعالى باسناد لا يحضر في ذكره قد رواه الحاكم أبو أحمد والبيهقي وغيرهما من طريق أبي قرة موسى بن طارق عن ابن جريج قال أخبرني محمد أن يحيى بن عقيل أخبره أن يحيى بن عمر أخبره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً ولا بأساً قال فقلت ليحيى بن عقيل أي قلال قال قلال هجر قال محمد رأيت قلال هجر فاطن كل قلته تأخذ قرتين وقال الدارقطني حدثنا أبو بكر النيسابوري ثنا أبو حميد المصيصي ثنا حجاج عن ابن جريج مثله قال الحاكم أبو أحمد محمد بن شعيب بن حريج هو محمد بن يحيى له رواية عن يحيى بن أبي كثير أيضاً قال الحافظ وكيفهما ما كان هو مجهول الحال الثانية مدار هذا الحديث على الوليد بن كثير فقيل عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير وقيل عنه عن محمد بن عباد بن جعفر وثارة عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر وثارة عن

عبد الله بن عبد الله بن عمر قلت ولاجل هذا الاضطراب لم يخرج الشيخان الثالث قال الازهرى القلال  
مختلفة في قري العرب وقلال هجر أ كبرها وقال الخطابي قلال هجر مشهورة الصفة معلومة المقدار  
والقلة لفظ مشترك وبعد صرفها الى احدي معلوماتها وهي الاواني تبقى مترددة بين الكبار والصغار  
والدليل على انها من الكبار جعل الشارع الحسد مقدرا بعدد فدل على انه أشار الى أ كبرها لانه  
لا فائدة في تقديره بقلتين صغيرتين مع القدرة على تقديره بواحدة كبيرة والله أعلم الرابعة معنى قوله  
لم يحمل الحديث أى لم ينحس بوقوع النجاسة فيه والتقدير لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن نفسه ولو كان  
المعنى انه يضعف عن حمله لم يكن للتقييد بالقلتين معنى فان ما دونهما أولى بذلك وقيل معناه لا يقبل حكم  
النجاسة كفى قوله تعالى مثل الذين جلولوا التوزاة ثم لم يحملوها أى لم يقبلوا حكمها الخامسة قال ابن عبد  
البر في النهيد ما ذهب اليه الشافعي من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت من جهة  
الاثارة حديث تكلم فيه جماعة من أهل العلم ولان القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغها في أثبات  
ولا اجماع وقال في الاستدكار هو حديث معلول وقال الحافظ وفي ثبوت كون القلتين تزيد على قريتين  
طعن فيه ابن المنذر من الشافعية واسمى القاضى من المالكية بما حصله بأنه أمر مبنى على ظن بعض  
الرواة والظن ليس بواجب قبوله ولا سيما من مثل محمد بن يحيى المجهول ولهذا لم يتفق السلف وفقهاء الامصار  
على الاخذ بذلك التحديد فقال بعضهم القلة تقع على الكوز والجرة كبرت أو صغرت وقيل غير ذلك وقال  
الطحاوى انما لم نقل به لان مقدار القلتين لم يثبت وقال ابن دقيق العيد هذا الحديث قد صححه بعضهم  
وهو صحيح على طريقة الفقهاء لانه وان كان مضطرب الاسناد مختلفا في بعض ألفاظه فانه يجاب عنها بجواب  
صحيح فانه يمكن الجمع بين الروايات ولكن تركته لانه لم يثبت عندنا بطريق استقلالى يجب الرجوع اليه  
شرعا تعيين مقدار القلتين وأما قول صاحب الهداية من علمائنا ومارواه الشافعي ضعفه أبو داود يريد  
حديث القلتين فأجاب الحافظ بأننا لم نجد هذا عن أبي داود بل أخرج هذا الحديث وسكت عليه في جميع  
الطرق منه ولم يقع منه فيه طعن في سؤالات الأجرى ولا غير هابل أردفه في السنن بكلام يدل على تصحيحه  
له ومخالفته مذهب من يخالفه وقال الزيلعي في شرح الكنتز ليس في الحديث نجاسة لانه ضعفه جماعة من  
المحدثين حتى قال البيهقي انه غير قوي وقد تركه الغزالي والرويانى مع شدة اتباعهما للشافعي لضعفه فلا  
يعارض ما روينا به يعنى حديث النهى عن البول في الماء الراكد وحديث المستيقظ ولان القلة مجهولة  
لتفاوتها فلا يمكن ضبطها فلا يتبعنا الله تعالى بمجهول وتقديره بما قدره الشافعي لا يهتدى اليه الراى فلا  
يجوز اثباته الا بالنقل ولان القلة اسم مشترك لمعان مختلفة فلا يمكن الجلب على أحد هذا لا يدل هذا مجموع  
ما رأيت من الاعتراض على هذا الحديث وقد أجاب الحافظ عن الاضطراب في سندته بأنه ليس بقادح  
وانه على تقدير أن يكون الجميع محطوطا انتقال من ثقة الى ثقة وعند التحقيق الصواب انه عند الوليد بن  
كثير عن محمد بن عباد بن جعفر عن عبد الله بن عبد الله بن عمر الكبير وعن محمد بن جعفر بن الزبير عن  
عبد الله بن عبد الله بن عمر المصغرومن رواه على غير هذا الوجه فقد وهم وقول ابن دقيق العيد لانه لم يثبت  
عندنا الخ كأنه يشير الى ما أخرجه ابن عدى من حديث ابن عمر اذا بلغ الماء قلتين من قلال هجر لم ينحس  
شئ وفي اسناده المغيرة بن صقلاب وهو متروك لا يتابع على عام تحديثه وقول الزيلعي نقلا عن البيهقي ان  
الحديث غير قوي وقد تركه الغزالي والرويانى أما قول البيهقي انه غير قوي فكأنه نظر الى الاضطراب الذى  
وقع في اسناده وقد تقدم انه ليس بقادح وأما ترك الغزالي اياه فكأنه يشير الى ما ذهب اليه في هذا الكتاب  
فانه نقض هذا القول بسبعة أوجه كما سيأتى بيانها وأما فى كتيبه الثلاثة البسيط والوسط والوجيز  
فانه تبع فيها امامه فتأمل \* السادسة قال الرافعي وعند أبي حنيفة وأصحابه لا اعتبار بالقلال وانما الكثر  
هو الذى اذا حرك جانب منه لم يتحرك الثانى هذر واية ولهم روايات سواها قلت اعتبر أصحابنا عشر فى عشر

وجعلوه في حكم الجاري أخذاً بالاحوط وقد اختلفوا فمنهم من يعتبر بالتحريك ومنهم من يعتبر بالمساحة  
وظاهر المذهب أن يعتبر بالتحريك وهو قول المتقدمين منهم حتى قال صاحب البديع والمحيط اتفقت  
الروايات عن أصحابنا المتقدمين أنه يعتبر بالتحريك وهو أن يرتفع ويخف من ساعته لا بعد المكث ولا  
يعتبر أصل الحركة لأن الماء لا يخلو عنه لأنه متحرك بطبيعته ثم اختلف كل واحد من الفريقين في التقدير فما  
من قال بالمساحة فمنهم من اعتبر عشر في عشر وهو الذي اختاره النسفي ومشايخ بلخ وابن المبارك وجماعة من  
المتأخرين قال أبو الليث وعلمه الفتري ومنهم من اعتبر أن يكون ثمانية في ثمان قاله محمد بن سلمة ومنهم من  
اعتبر أن يكون اثني عشر في اثني عشر ومنهم من اعتبر أن يكون خمسة عشر في خمسة عشر والذراع  
الذي كور فيه ذراع الكبراس وهي ذراع العامة ست قبضات أربعة وعشرون أصبعاً وعند بعضهم يعتبر  
ذراع المساحة وهي سبع قبضات باصبع قائمة واختاره بعضهم ثم لو كانت النجاسة في موضع من الماء  
يتنجس من كل جانب إلى عشرة أذرع في قول من يرى تنجس موضع الوقوع وأما من اعتبر التحريك فمنهم  
من اعتبره بالاغتسال رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة وقيل بالتوضؤ رواه محمد بن أبي حنيفة وروى عن  
أبي يوسف أنه يعتبر باليد من غير اغتسال ولا وضوء وروى عن محمد بن أبي حنيفة يعتبر بغسل الرجل وقيل يعتبر  
أن لا يخلص الجزء المستعمل نفسه إلى الجانب الآخر لا بحركة الاستعمال لا بالاضطراب الذي يكون في  
الماء عادة وقيل ياتي فيه قدراً نجاسة من الصبغ فوضع لم يصل إليه الصبغ لم يتنجس وقيل يعتبر  
التكدر وظاهر الرواية عن أبي حنيفة أنه يعتبر رأي المبلى فان غلب على ظنه أنه وصل إلى الجانب الآخر  
لا يجوز الوضوء به ولا جازد كره في الغاية قال وهو الأصح وهذا لأن المذهب الظاهر عند أبي حنيفة التحري  
والنفوذ إلى رأي المبلى به من غير تحكم بالتقدير فيما لا تقدير فيه من جهة الشارع ثم المعتبر في العمق  
أن يكون بحال لا يتغير بالاعتراف وهو اختيار أبي جعفر الهندواني والصحيح إذا أخذ الماء لوجه الأرض  
يكفي ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية وقيل مقدار بذراع أو أكثر وقيل بمقدار شرب وقيل بزيادة على  
الدرهم الكبير ثم قال المصنف (هذا) أي الذي تقدم ذكره في التحديد (في الماء الراكد) أي الدائم  
الذي لا يجري كجاء القيد به هكذا في حديث أبي هريرة عند السنة وقال الزين العراقي في شرح تقريب  
الاسانيد هل هو على سبيل الإيضاح والبيان أم له معنى آخر والأول خرم به ابن دقيق العيد وبه صدر  
النووي كلامه وقيل قيد اخترازي فراجع (وأما) الماء (الجاري) فسمي المصنف في الوجيز إلى الماء  
الأنهار المعتدلة وإلى ماء الأنهار العظيمة القسم الأول فالنجاسة الواقعة فيها مائة أو جامدة على الأول  
ينظر هل يتغير الماء أم لا فان غيرته فالقدر المتغير نجس وان لم يتغير فينظر ان كان عدم التغير للموافقة  
في الأوصاف فالحكم على ما ذكر في الراكد وان كان لقلة النجاسة لم ينجس وعلى الثاني ان كانت جامدة  
تجري بجري الماء فينظر تجري مع الماء أم هي واقفة والماء يجري عليها وعلى الأول الحكم فيه أنه (إذا  
تغير) أحد أوصافه الثلاثة (بالنجاسة فالجربة المتغيرة نجسة دون ما فوقها) الذي لم يصل إلى النجاسة  
(وما تحتها) الذي لم يصل إليه النجاسة فهما طاهران (لأن جريان الماء) الجاري (متفصلة) فان كل  
جربة منه طالبة لما أمامها هاربة عما خلفها بخلاف الراكد فان أجزاء مترددة متعاضدة وأما على  
يمينها وشمالها وفي سمتها إلى العمق أو وجه الماء فيه طريقان أحدهما القطع بالطهارة والثاني  
التخريج على قول التبعاد كلرا كد قال الرافي في الشرح الصغير وهو الاظهر ومنهم من أجرى خلاف  
التبعاد فيما تحت النجاسة دون ما فوقها لان ما تحتها مستمد من موضعها وفي كلام العراقيين ما يقتضي  
طرده في جميع الجوانب ثم قال المصنف (وكذا النجاسات الجارية إذا جرت بجري الماء فالنجس موقعها من  
الماء وكذا ما عن يمينها وشمالها إذا تقاصر عن قلتين) ثم قال (وان كان جزء الماء أقوى من جري النجاسة  
فما فوق النجاسة طاهر وما أسفل منها نجس وان تبعاد وكثر) قال الرافي ما يجري من الماء على النجاسة

هذا في الماء الراكد وأما الماء  
الجاري إذا تغير بالنجاسة  
فالجربة المتغيرة نجسة  
دون ما فوقها وما تحتها لان  
جريان الماء متفاضلات  
وكذا النجاسة الجارية إذا  
جرت بجري الماء فالنجس  
موقعها من الماء وما عن  
يمينها وشمالها إذا تقاصر  
عن قلتين وان كان جري  
الماء أقوى من جري  
النجاسة فما فوق النجاسة  
طاهر وما أسفل منها نجس  
وان تبعاد وكثر



وهو قليل نجس بملقاتها ولا يجوز الاغتراف منها اذا كان بين النجاسة وموضع الاغتراف دون قلتين وان بلغ قلتين في الطول فوجهان أحدهما أنه طاهر وبه قال صاحب التلخيص وأبو إسحق وأحمد هما وبه قال ابن سريج أنه نجس وان امتد الجدول الى فراخ لما سبق ان أجزاء الماء الجاري متفصلة فلا يتقوى البعض منها بالبعض ولا تندفع النجاسة (الا اذا اجتمع في حوض) أو حفرة متراداً قدر قلتين منه زاد النوى في تحقيق المنهاج وفيه وجه أنه اذا تبعاعد واغترف من موضع بينه وبين النجاسة قلتان جاز استعماله والصحيح الأول ثم قال الرافعي وعليه قد يسأل فيقال ما هو ألف قلة وهو نجس من غير أن يتغير بالنجاسة فهذه صورته وهذا كله في الأنهار الصغيرة وأما النهر العظيم الذي يمكن التبعاعد فيه عن جوانب النجاسة بقدر القلتين فلا يجنب فيه الا حريم النجاسة وهو الذي تغير شكله بسبب النجاسة وهذا الحريم يجنب في الماء الراكد أيضا قال الرافعي وفي وجوب اجتناب الحريم وجهان حكاهما المصنف في الوسيط وذ كر في البسيط انه لا يجنب في الماء الراكد و فرق بينه وبين الماء الجاري على أحد الوجهين (تبيينه) هذا الماء الجاري عند أصحابنا ما يذهب بنبته وقيل ما لا يتكرر استعماله وعن أبي يوسف ان كان لا ينحسر وجه الأرض بالاغتراف بكفيه فهو جار وقيل ما بعده الناس جاريا وهو الاصح كما في البدائع والتخفة واختلف أصحابنا في نجس موضع الوقوع فقيل لا وهو مروى عن أبي يوسف وبه أخذ مشايخ بخاري وقيل نعم وهو الاصح ذكره في المبسوط والبدائع ثم العبرة بحال الوقوع فان نقص بعده لا يتنجس وعلى العكس لا يظهر ثم قال المصنف (واذا اجتمع قلتان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق) وذ كر في الوجيز باللفظ قلتان نجستان جعتا عادتا طاهرتين فاذا فرقتا بقيتا على الطهارة قال الرافعي الماء القليل النجس اذا كثر حتى بلغ قلتين هل يعود طهورا نظران كثر بغير الماء لان الماء نظران كان مستعلا في عود الطهور به وجهان أحدهما انه لا يعود لانسلا ب قوة المستعمل والتحاقه بسائر المائعات والثاني انه يعود وهو الاظهر لان الاصل فيه الطهورية ولو كثر الماء النجس بماء نجس ولا تغير عادت الطهورية ثم التفريق بعد عود الطهور به لا يضر ولا فرق بين أن يكون التسكين بماء طاهر أو بماء نجس في عود الطهورية واذا كثر بماء نجس عليه وبغمره ولكنه لم يبلغ قلتين فلا يصح انه باق على نجاسته والثاني طاهر غير طهور بشرط أن يكون السكائر به مطهرا أو أن يكون أكثر من المورود عليه وان يورده على النجس وان لا تكون فيه نجاسة جامدة وقد نقله النووي في الروضة وزاد فان اختلف أحد الشروط فنجس بالاخلاف ولا يشترط شيء من هذه الشروط الاربعة فيما اذا كثر فبلغ قلتين ثم قال هذا الذي صحح هو الاصح عند الخراسانيين وهو الاصح والاصح عند العراقيين الثاني ثم قال الرافعي والمعتبر في المكثرة الضم والجمع دون الخلط حتى لو كان أحد البعضين صافيا والآخر كدرا وانضم المائعات النجاسة من غير توقف على الاختلاط المانع من التمييز زاد النووي في الكتاب المذكور فقال ومتى حكمنا بالطهارة في هذه الصور ففرق لم يضر وهو باق على طهوريته \* (تنبيهات) \* من شرح الوجيز للرافعي مع اختصار في بعض سياقه وزيادات عليه من خارج الأول اذا وقعت نجاسة جامدة في الماء الكثير الراكد فهل يجوز الاغتراف من أى موضع شاء أم يجب التبعاعد عنها بقدر قلتين فيه قولان القديم الأول وهو ظاهر المذهب على خلاف الغالب لانه طاهر كله والجديد الثاني فعلى هذا لا يكفي في البحر التبعاعد بشهر نظرا الى العمق بل يتبعاعد قدرها لو حسب مثله في العمق والجوانب لبلغ قلتين ولو كان الماء متبسطا لعمق يتبعاعد طول وعرضه بقدر ما يبلغ قلتين في ذلك العمق وقال الامام محمد بن يحيى يعني به النيسابوري تليد الغزالي لا يغني التبعاعد بقدر القلتين في هذه الصورة بل يبعد حيث يعلم ان النجاسة لا تنتشر اليه كما يعتبره أبو حنيفة رجحه الله في بعض الروايات في الماء الكثير ولو كان الماء قلتين بلا زيادة فعلى الجديد لا يجوز الاغتراف منه وعلى القديم يجوز ذلك في أصح الوجهين والثاني لان المأخوذ بعض الباقي والباقي نجس بالانفصال فكذلك المأخوذ

الا اذا اجتمع في حوض قدر قلتين واذا اجتمع قلتان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق

ثم في المسئلة الاولى يحتمل أن يكون الخلاف في جواز الاستعمال من غير تباعد مع القطع بطهارة الجميع  
ويحتمل أن يكون في الاستعمال مبنيا على خلاف في نجاسته وقد نقل عن الشيخ أبي محمد نقل الاتفاق على  
الاحتمال الاول قال الامام النوروى في الروضة هذا الوقف من الامام الرافعي بحجب فقد حرم به وصرح  
بالاحتمال الاول جماعة من كبار أصحابنا منهم الشيخ أبو حامد الاسفرايني والقاضي أبو الطيب وصاحب  
الحاوى والماملى وصاحب الشامل والبيان وآخرون من العراقيين والخراسانيين وقطع جماعة من  
الخراسانيين بأن على قولى التباعد يكون المجتبى نجسا كذا قاله القاضي حسين وامام الحرمين والغوى  
وغيرهم حتى قال هؤلاء الثلاثة لو كان قلتين فقط كان نجسا على هذا القول والصواب الاول والله أعلم  
الثانى اذا نجس كوز ماء نجس في ماء طاهر هل يعود طهورا ان كان الكوز ضيق الرأس فوجهان أحدهما نعم  
لحصول الكثرة والاتصال وأصحهما لا لانه لا يحصل به اتصال يفيد تأثير أحدهما فى الآخر بل مافى الكوز  
كل ما ودع فيه وليس معدودا جزأ منه واذا حكمنا بأن طهور على الصورتين فهل يحصل ذلك على الفور  
أم لا بد من زمان يزول فيه التغيير لو كان متغيرا فيه وجهان الاصح الثانى ولا شك ان الزمان فى الضيق أكثر  
منه فى الواسع فان كان ماء الكوز متغيرا فلا بد من زوال تغيره ولو كان الكوز غير ممتلئ فسادا لم يدخل  
فيه الماء فلا اتصال وهو على نجاسته قال الامام النوروى الآن بدخل أكثر من الذى فيه فيكون حكمه  
ما تقدم فى المكثرة قال القاضي حسين وصاحب الثمّة ولو كان ماء الكوز طاهرا فغمسه فى نجس ينقص  
عن القلتين بقدر ماء الكوز فهل يحكم بطهارة النجس فيه الوجهان والله أعلم الثالث ماء البئر كغيره فى قبول  
النجاسة وزوالها ولكن ضرورة النزح الى الاستقاء منها قد يخضع بضرب من العسر فان كان قليلا وقد  
تنجس بوقوع نجاسة فيه فليس من رأى أن تنزح ليبقى بعده الماء الطهور لانه وان نزح فيبقى قعر البئر  
نجسا وكذا جدران البئر بل ينبغي أن يترك ابرداد فيبلغ حد الكثرة وان كانت قليلة الماء ولا يتوقع منه  
الكثرة صب فيها ماء من خارج حتى يكثر ويحول التغيير ان كان متغيرا وان كان الماء كثيرا طاهرا  
وصب فيه شئ نجس فقد يبقى على طهوريته لكثرتة وعدم التغيير لكن يتعذر استعماله لانه لا ينزح  
دلو الا وفيه شئ من النجاسة فينبغى أن يستقى الماء كله فان كانت العين فؤارة نزح بقدر ما يغلب على  
الظن خروج النجاسة به فما يبقى بعد وما يحدث منه فهو طهور لانه غير مستيقن النجاسة ولا مظنون ولا أثر  
لاشك والتردد فمما يحدث لحصول الظن بالاخراج نعم ان تحقق بعد ذلك شيئا على خلاف الغالب اتبعه والله  
أعلم ثم قال المصنف (هذا) أى الذى ذكر من مسائل المياه وتغيرها والاختلاف فيها (هو مذهب) الامام  
(الشافعى رضى الله عنه) وقد أورد به ما اقتضته قواعده (وكنتم أو ذآن يكون مذهب كذهب) شيخه  
الامام (مالك بن أنس) رضى الله عنه فى ان الماء وان قل فلا ينجس الا بالتغير) فى أحد أوصافه الثلاثة  
(اذ الحاجة ماسة اليه) يقال مست الحاجة الى كذا اذا ألجأته اليه (ومشار الوسواس) وفى نسخة  
الوسواس (اشتراط القلتين) بالتفسير السابق (ولاجله شق على الناس ذلك وهو لعمرى) هو قسم بالبقاء  
(سبب المشقة) والخرج العظيم (ويعرفه من يجربه) ويخبره (ويتأمله) ولا يثبتك مثل خبير والمجرب  
اذا أخبر بشئ شاهده بصدق تجربته فلا محالة فى تلقيه بالقبول لما يقول (ومما لا شك فيه) وفى نسخة ومما  
لا يشك فيه وفى أخرى ومما لا أشك فيه (ان ذلك لو كان مشروطا) أى التحديد بالقلتين (لكان أولى  
المواضع بتعذر) وفى نسخة بتعسر (الطهارة) الحرمان الشرعان (مكة والمدينة) ثم فهما الله تعالى  
وما جاورهما من البلاد الجارية والنجدية (اذ لاكثر فيها المياه الجارية) كالانهار الصغيرة والعظيمة  
وأما العيون التى وجدت بها الاثنان فى المستقبلات فى القرن الثانى وهلم جرا نعم كانت عيون قليلة فى  
بعض مواضع من الحجاز لكنها مخفية فى الارض (ولا الرأ كدة الكثيرة) الاما كان من قلات تجمع ماء  
الامطار فى مواضع قليلة بعيدة عن العمران وما يشاهد فيها من البرك العظيمة المعدة للمياه فمستحذات

هذا هو مذهب الشافعى  
رضى الله عنه وكنتم أو ذ  
أن يكون مذهب كذهب  
مذهب مالك رضى الله عنه  
فى أن الماء وان قل لا ينجس  
الا بالتغير اذ الحاجة ماسة  
اليه ومما لا شك فيه  
اشتراط القلتين ولا جله  
شق على الناس ذلك وهو  
لعمرى سبب المشقة ويعرفه  
من يجربه ويتأمله ومما  
لا أشك فيه أن ذلك لو كان  
مشروطا لكان أولى  
المواضع بتعسر الطهارة  
مكة والمدينة اذ لا يكثر  
فيهما المياه الجارية ولا  
الراكدة الكثيرة



وأى فرق بين أن يلقى الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها عليه وأى معنى لقول القائل (٣٣١) أن قوة الورد تدفع النجاسة مع أن الورد

لم يمنع مخالطة النجاسة وأن  
أحيل ذلك على الحاجة  
فالحاجة أيضا ماسة إلى هذا  
فلا فرق بين طرح الماء  
في اجانة فيه أو بنجس أو  
طرح الثوب النجس في  
الاجانة وفيها ما هو كل ذلك  
معتاد في غسل الثياب  
والاواني والخامس أنهم  
كانوا يستنجون على أطراف  
الماء الجارية القليلة ولا  
خلاف في مذهب الشافعي  
رضي الله عنه أنه إذا وقع  
بول في ماء جار ولم يميز أنه  
يجوز التوضي به وإن كان  
قليلًا وأى فرق بين الجارى  
والراكد وليت شعري  
هل الحولة على عدم  
التغير أولى أو على قوة الماء  
بسبب الجريان ثم ما حذر  
تلك القوة تجري في المياه  
الجارية في أنابيب الحمامات  
أم لا فإن لم تجر فالفرق  
وإن جرت فالفرق بين  
ما يقع فيها وبين ما يقع في  
يجري الماء من الاواني على  
الابدان وهي أيضا جارية  
ثم البول أشد اختلاطاً  
بالماء الجارى من نجاسة  
جامدة ثابتة إذا قضى بأن  
ما يجري عليها وإن لم يتغير  
نجس الى أن يجتمع في  
مستنقع فلتان فأى فرق  
بين الجامد والمائع والماء  
واحد والاختلاط أشد  
من المجاورة والسادس أنه  
إذا وقع رطل من البول في

ومسألة الماء الجارى إذا ورد على النجاسة فإنه لا ينجس إلا بالتغير وقد اختاره طائفة من الاصحاب (وأى  
فرق بين أن يلقى الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها) أى النجاسة (عليه) وكذا شرطهم في مسألة  
القلتين النجستين أن بورود الطاهر على النجس فيقال أى فرق بينه وبين أن بورود النجس على الطاهر ولكن  
قد يقال أن الورد عليه قوة فأشار الى رفعه بقوله (وأى معنى لقول القائل أن قوة الورد رفع  
النجاسة) أى بقوته عند الورد غير عليها وبدفعها (مع أن الورد) من حيث هو (لم يمنع مخالطة  
النجاسة وأن أحيل ذلك الى الحاجة) والضرورة (فالحاجة أيضا ماسة الى هذا) فهى حالة على غير ملى  
(فلا فرق بين طرح الماء في اجانة) بالكسر والتشديد أنه تغسل فيه الثياب والنجس اجاجين (فيها ثوب  
نجس أو طرح الثوب النجس في الاجانة وفيها ماء) طاهر (كل ذلك معتاد في غسل الثياب والاواني)  
أشار بذلك الى قوله هم ورود الثوب النجس على ماء قليل ينجس الماء ولم يطهر الثوب على الاظهر وقد  
أجاب الرافعي فقال الوارد عامل والقوة للعامل وبذل على الفرق حديث منع المستيقظ من النوم ولولا  
الفارق بين الوارد والمورود لما انتظم المنع من الغمس والامر بالمغسل الدليل (الخامس أنهم كانوا  
يستنجون على أطراف المياه الجارية القليلة) وهى التى بعدها الناس جارية كما سبق قال الرافعي إذا وقعت  
النجاسة في ماء الانهار المعتدلة مائعة أو جامدة فالمائعة ان غيرته فالتغير المتغير نجس وحكم غيره معه  
كحكمه مع النجاسة الجامدة فان لم يتغير فان كان للموافقة في الاوصاف فالحكم على ما ذكر في الراكد  
وان كان لقلة النجاسة وانما حقا فيه لم ينجس الماء وان كان قليل لالان الاولين كانوا يستنجون على  
شروط الانهار الصغيرة ولا يروونه نجسا لمائعها اه (ولان خلاف في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى انه اذا  
وقع بول في ماء جار ولم يتغير به يجوز التوضي به وان كان قليلا) وعزاه شارح السكزالي أبى حنيفة أيضا  
(وأى فرق بين الجارى والراكد) والجواب ان النجاسة لا تستقر مع جريان الماء بخلاف الراكد فهذا  
فرق صحيح (وليت شعري الحولة على عدم التغير أولى أو على قوة الماء في الجريان) فالشافعي أحاله على عدم  
التغير وهو صحيح وأبو حنيفة أحاله على القوة وهو صحيح أيضا ولكن وجهه فن قال بعدم التغير فسيببه قوة  
الماء في الجريان ومن قال بقوة الماء يلزم منه عدم التغير فلا يكون أحد القولين أولى من الآخر عند  
التأمل (ثم ما حذر تلك القوة) في الماء عند جريانه (أي جرى) حدها (في المياه الجارية في أنابيب  
الحمامات) جمع أنبوب وهو ما بين السكعين من القصب (أم لا) يجري (فان لم يجر فالفرق) ولما ذالم  
يقس على الماء الجارى (وان جرى فالفرق بين ما يقع فيها) أى في تلك الانابيب أى الاقصاب (وبين  
ما يقع في يجري الماء من الاواني على الابدان وهى أيضا جارية ثم) ان (البول أشد اختلاطاً بالماء الجارى  
من نجاسة جامدة ثابتة) لرقه أجزاءه (إذا قضى) أى حكم (بان ما يجري عليها) أى على النجاسة الجامدة  
من الماء (وان لم يتغير) فهو (نجس الآن) وفي نسخة الى أن (يجتمع في منقع) أو حوض أو حفرة  
(فلتان) منه كما سبق تقرر به (فأى فرق بين الجامد والمائع والماء واحد والاختلاط أشد من الجوار)  
وفي نسخة المجاورة وقد فرق المصنف بنفسه بين الجامد والمائع من النجاسات ورتب على كل منهما أحكاما  
خاصة في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز وهنا قد رجع عن ذلك كله بحسب ما ظهر له وأداه  
اجتهاده وهذا يدل على أن كتاب الاحياء آخر مؤلفاته ولونوزع في منهاج العابدین انه يحيل فيه على  
الاحياء فالذى اعتمده أر باب الكشف انه ليس له بل هو لرجل من سبنة المغرب كما تقدمت الإشارة اليه  
في خطبة الكتاب وذ كر الاصبهانى في تعليل المجران للشافعي قولاً قديماً ان الماء الجارى قليلاً أو كثيراً  
سريعاً أو بطيئاً لا ينجس بملاقاة النجاسة إلا بتغير أحد أوصافه الدليل (السادس انه اذا وقع رطل من  
البول في قلتين) ماء محض (ثم فرقنا) في محلين (فكل كوز يعترف منه طاهر) بناء على الاصل (ومعلوم  
ان البول منه شرفه) أى الماء (وهو) أى البول (قليل) بالنسبة الى الماء المعترف (فليت شعري هل

قلتين ثم فرقنا فكل كوز يعترف منه طاهر ومعلوم أن البول منه شرفه وهو قليل وليت شعري هل

تعليل طهارته بعدم التغير) في أحد أوصافه (أولى أو بقوة كثرة الماء بعد انقطاع الكثرة وزوالها مع تحقق بقاء أجزاء النجاسة فيها) وفي بعض النسخ بعد انقطاع الكثرة وزوالها الدليل (السابع أن الحمامات والمغاسل (لم تزل في الأعصار الخالية) أي الماضية (يتوضأ فيها المتقشفون) أي خشنوا العيس من أرباب الصلاح (ويغمسون الأيدي والأواني في تلك الحياض) التي بالحمامات (مع قلة الماء) فيها (ومع العلم بأن الأيدي النجسة والطاهرة كانت تتواردها) إرسالاً رسالاً (فهذه الأمور) التي ذكرت (مع الحاجة الشديدة) التي يضطر الإنسان إليها (تقوى في النفس) وتؤيد (أنهم كانوا ينظرون إلى عدم التغير) فقط (معولين) أي معتمدين (على قوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر طعمه أو ريحه) كذا في النسخ وفي بعضها خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر لونه أو طعمه أو ريحه قال العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث أبي امامة باسناد ضعيف وقدرناه بدون الاستثناء أبو داود والترمذي والنسائي من حديث أبي سعيد وصححه أحمد وغيره اه قلت قال الحافظ وفي اسناد ابن ماجه أبو سفيان طريقه بن شهاب وهو ضعيف متر وك وقد اختلف على شريك الراوي عنه وقدره في هذا الحديث من رواية ابن عباس بلفظ الماء لا ينجسه شيء رواه أحمد وابن خزيمة وابن حبان ورواه أصحاب السنن بلفظ الماء لا ينجب وفيه قصة وقال الحارثي لا نعرفه مجوداً إلا من حديث مالك بن حرب عن عكرمة ومالك مختلف فيه وقد احتج به مسلم ومن رواية سهل بن سعد رواه الدارقطني وعن عائشة بلفظ أن الماء لا ينجسه شيء رواه الطبراني في الأوسط وأبو يعلى والبخاري وأبو علي بن السكن في صحاحه من طريق شريك رواه أحمد من طرق أخرى صحيحة لكنه موقوف ورواه الدارقطني من طريق داود بن أبي هند عن سعيد بن المسيب قال أنزل الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء وأما الاستثناء فرواه الدارقطني من حديث ثوبان بلفظ الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر على ريحه أو طعمه فيه رشدين بن سعد وهو متر وك وعن أبي امامة مثله رواه ابن ماجه والطبراني وفيه رشدين أيضاً وتقدم شيء من ذلك عند ذكر اللون راد على من قال أن الشافعي قاس اللون على الطعم والريح ولم يجد فيه نصاً من الشارع \* (تنبيه) \* هذا الحديث هو الذي تملك به مالك في أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعماً أو ريحاً أو لوناً فهو نجس ولم يحد في الماء وجل الشافعي وكذا أصحابنا هذا الخبر على الكثير لانه ورد في بئر بضاعة وكان ماؤها كثيراً قال الحافظ وهذا مصيب منه إلى أن هذا الحديث ورد في بئر بضاعة وليس كذلك نعم صدر الحديث دون قوله خلق الله هو في حديث بئر بضاعة وأما الاستثناء الذي هو موضع الحجة منه فلا رافعي كأنه تباع الغزالي في هذه المقالة فإنه قال في المستصفي لانه صلى الله عليه وسلم لماسئل عن بئر بضاعة فقال خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر لونه أو طعمه أو ريحه وكلامه متعقب لما ذكرناه وقد تبعه ابن الحاجب في المختصر في الكلام على العام وهو خطأ والله الموفق اه وقال صاحب الهداية من أصحابنا وما رواه مالك ورد في بئر بضاعة وماؤها كان جارياً بين البساتين قال الحافظ في تحريجه على الهداية كأنه يشير إلى حديث الماء لا ينجسه شيء وأما ما ورد في بئر بضاعة فأخرجه أصحاب السنن الثلاثة عن أبي سعيد قال قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهي يلقي فيها الخيض والحوم والكلاب والنتن فقال إن الماء طهور لا ينجسه شيء وأخرجه قاسم بن أصبغ من حديث - هل بن سعد نحوه ومأقوله كان جارياً في البساتين فهو كلام مردود على من قاله وقد سبق إلى دعوى ذلك والجزم به الطحاوي فأخرج عن جعفر بن أبي عمران عن محمد بن شعاع الثلمی عن الواقدي قال كانت بئر بضاعة طريقاً للماء إلى البساتين وهذا اسناد واه جداً ولو صح لم يثبت به المراد لاحتمال أن يكون المراد أن الماء كان ينقل منها بالسائبة إلى البساتين ولو كانت سيحاً جارياً لم تسم بئراً وقد قال أبو داود سمعت قتيبة بن سعيد قال سألت قتيبة بن سعيد عن عمها قال أكثر ما يكون الماء فيها إلى العانة قلت فإذا انقص قال دون العورة قال أبو داود ودعوت أناب بئر بضاعة

تعليل طهارته بعدم التغير  
أولى أو بقوة كثرة الماء  
بعد انقطاع الكثرة وزوالها  
مع تحقق بقاء أجزاء  
النجاسة فيها والسابع  
أن الحمامات لم تزل في  
الأعصار الخالية يتوضأ فيها  
المتقشفون ويغمسون  
الأيدي والأواني في تلك  
الحياض مع قلة الماء ومع  
العلم بأن الأيدي النجسة  
والطاهرة كانت تتوارد  
عليها فهذه الأمور مع الحاجة  
الشديدة تقوى في النفس  
أنهم كانوا ينظرون إلى عدم  
التغير معولين على قوله صلى  
الله عليه وسلم خلق الماء  
طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر  
طعمه أو لونه أو ريحه

وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع ان يقلب الى صفة نفسه كل ما يقع فيه وكان مغلوبا من جهته فكما ترى الكاب يقع في المعلقة فيستحيل  
لمحاو يحكم بطهارته بصير ورته لمحاو والصفة الكلبية عنه فكذلك الخل يقع في الماء (٣٣٣) وكذا اللبن يقع فيه وهو قليل فيستحيل

صفته ويتصور بصفة الماء

وينطبع بطبعه الا اذا كثر

وغلب وتعرف غلبته بغلبة

طعمه اولونه أو ريحه فهذا

المعيار وقد أشار الشرع

اليه في الماء القوي على

ازالة الخباسة وهو جدير

بأن يعول عليه فيندفع به

الخرج ويظهر به معنى

كونه طهورا اذ يغلب عليه

فيطهره كحصار كذلك فيما

بعد القتلين وفي الغسالة وفي

الماء الجاري وفي اصغاء

الاناء للهرة ولا تظن ذلك

عفوا اذ لو كان كذلك

لسكان كالأثر الاستنجاء ودم

البراغيث حتى يصير الماء

المساق له نجسا ولا ينجس

بالغسالة ولا ببولغ السنور

في الماء القليل وأما قوله صلى

الله عليه وسلم لا يحمل خبثا

فهو في نفسه مبهم فانه يحمل

اذا تغير فان أراد به اذا

لم يتغير فيمكن أن يقال انه

أراد به أنه في الغالب لا يتغير

بالنجاسات المعتادة ثم هو

تمسك بالفهوم فيما اذا لم

يباغ قلتين وترك المفهوم

بأقل من الأدلة التي ذكرناها

يمكن وقوله لا يحمل خبثا

ظاهره في الجمل أي يقبله

الى صفة نفسه كما يقال

للمعلقة لا تحمل كذا ولا

بردائي مددته عليها ثم ذرعتة فاذا عرضها سنة أذرع وسألت الذي فتح لي باب البستان فأدخلني اليه هل  
غير بناؤها عما كانت عليه قال لا ورأيت فيها ماء متغير اللون وقال الحافظ أيضا في تخريج الرافعي قد وقع  
لابن الرفعة أشد من هذا الوهم فانه عزاه الى الاستثناء الرواية أبي داود وهو في ذلك فليس هذا في سنن  
أبي داود أصلا والله أعلم ثم قال المصنف (وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع) الماء وغيره (أن  
يقبل) أي يصرف (الى صفة نفسه كل ما يقع فيه) هو مفعول يقبل أي كل مائع فقتضى طبعه أن  
يقبل كل ما وقع فيه الى نتيته نفسه (وكان) ما يقع فيه (مغلوبا من جهته) والمائع غالبا (فكما ترى  
الكاب) المقول فيه بالنجاسة في مذهب المصنف (يقع في المعلقة) أي معدن الملح (فيستحيل) بجميع  
أجزائه (لمحاو يحكم بطهارته) على الاتفاق (لصير ورته) أي انقلابه (لمحاو والصفة الكلبية عنه  
فكذلك الخل يقع في الماء) كذلك (اللبن يقع فيه) أي في الماء (فيستحيل) الماء (صفته ويتصور  
بصفة الماء وينطبع بطبعه) هذا اذا كان الواقع قليلا (الا اذا كثر) ذلك الواقع (وغلب) على الماء  
(وتعرف غلبته) على الماء (بغلبة طعمه اولونه أو ريحه) بحيث من ذاقه أو رآه أو شممه حكم بأنه هو  
(فهذا المعيار) والميزان (وقد أشار شرع اليه في الماء القوي) الشديد الجري (على ازالة النجاسة) به  
ولم ينظر الى ملاقاته النجاسة لقوة دفعه لها (وهو جدير) أي حقيق (بأن يعول) أي يعتمد (عليه فيندفع  
به الخرج) والمشفة عن الامة (فيظهر) وفي نسخة ويظهر (معنى كونه طهورا) في الحديث المذکور  
(أن يغلب غيره) بقوته فيقبله الى صفته (فيطهره) أي يجعله طهورا كمنفسه (كحصار كذلك فيما بعد  
القتلين) في جملتهما الخبث (و) كحصار (في الغسالة) المحكوم بطهارتها (وفي الماء الجاري وفي اصغاء  
الاناء للهرة) كما تقدم (ولا تظن ان ذلك عفوا) وفي نسخة ولا تظن ذلك عفوا (اذ لو كان كذلك) أي لو  
كان من قبيل المعفوآت الشرعية (لسكان) نجسا لكان يعني عنه (كأثر الاستنجاء ودم البراغيث) ولو كثر  
(حتى يصير الماء الملاق له نجسا) ان كان قليلا (ولا ينجس بالغسالة ولا ببولغ السنور في الماء القليل وأما  
قوله عليه الصلاة والسلام) في حديث القلتين (لا يحمل خبثا) هو (في نفسه مبهم) يصعب على الفهم  
ادراكه (فانه يحمل) الخبث (اذا تغير) فالأهم حاصل (فان قيل أراد به) في الحديث لا يحمل الخبث  
(اذا لم يتغير فيمكن أن يقال أراد به) على هذا التقدير (انه في الغالب لا يتغير بالنجاسات المعتادة) بوقوعها  
وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة (المكاثنة) وفي الغدران جمع غدير وهو مستجمع الماء  
الذي غادره السيل (ويغمسون الاواني النجسة فيها) من أباريق وغيرها (ثم يترددون في انهارها) أي تلك  
المياه القليلة (تغيرت) عن أوصافها (تغيرا مؤثرا أم لا فبين) في الحديث (أنه) أي الماء (اذا كان قلتين  
لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة) فهذا معنى قولهم في تفسير في الجمل اذا لم يتغير وقد قيل في معنى الحديث  
غير ما ذكره المصنف قالوا أي لم ينجس وقيل لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن بعضه وقيل لا يقبل حكم النجاسة  
كما تقدمت الإشارة اليه (ثم هو) أي العمل بهذا الحديث (تمسك بالفهوم) هو ما دل عليه اللفظ لا في  
محل النطق (فبما اذا لم يبلغ قاتنين) فانه يحمل خبثا دل الحديث بمفهومه على ذلك (وترك المفهوم) أي  
ترك العمل به (بأقل من الأدلة) السبعة (التي ذكرناها يمكن) لامانع منه (وقوله) في الحديث (لا يحمل  
خبثا فظاهره) أي منطوقه (في الجمل أي يقبله الى صفة نفسه كما يقال المعلقة لا تحمل كذا ولا  
النجاسات) (أي ينقلب) لمحاو هاتفي النسخ تقديم وتأخير فليست به لذلك (فان قلت فقد قال) في الحديث  
(لم يحمل خبثا ومهما كثرت) النجاسات (جلها) فهذا ينقلب عليه فانها مهما كثرت جلها أيضا حكما

غيره أي ينقلب وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة وفي الغدران ويغمسون الاواني النجسة فيها ثم يترددون في أنهار تغيرت تغيرا  
مؤثرا أم لا فبين انه اذا كان قلتين لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة (فان قلت) فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحمل خبثا ومهما كثرت  
جلها فهذا ينقلب عليه فانها مهما كثرت جلها حكما

كلها أيضا حسا فلا بد من التخصيص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعا (مالك والشافعي ولذا قال  
الاصفهانى في كشف تعليل المحرر ان ما رواه مالك بخصوص بمفهوم حديث القلتين لان هذا الحديث  
بمفهومه يدل على ان مادون القلتين يحمل خبثا (وعلى الجملة فيل في أمور النجاسات الى المساهلة) فيها وعدم  
التعمق (فهما من سيرة الاولين) وطريقة السلف الصالحين (وحسما) أى قطعها (امادة الوسواس)  
فان عامة الوسواس فيها (ولذلك أفتيت بالطهارة فيما وقع فيه الخلاف) بين الأئمة (من هذه المسائل) وكان  
السائل كان يستفتيه في هذه المسائل بحسب ما أذاه اليه اجتهاده والافلا يجوز له أن يخالف مذهب  
امامه والمصنف رجه الله تعالى كان من سلم له دعوى الاجتهاد أى في المذهب كما ينبشه كلام كثير من أئمة  
مذهبه ولعل من نظر الى ظاهر سنيقه هذا في هذا الكتاب خرم بأنه رجوع في آخر عمره مالكا وليس كذلك  
وذكر الشيخ أجد زروق في شرحه على قواعد العقائد للمصنف مانصه سمعت أبا عبد الله القورى يقول  
قال ابن العربي في كتاب الاقتراب في شرح الجلاب لما تغلغل شيخنا أبو حامد في العلوم ترك العناد ورجع  
الى المقصود من مذهب مالك وقال به قال سيدي أجد زروق ولا يخفى ما في هذا الكلام من الحرورية  
والضعف والله أعلم اه قلت ابن العربي كان ممن شاهد المصنف وأخذ عنه وكأنته أشار بكلامه المذكور الى  
هذا الذى أورده المصنف هنا ولا يلزم من مخالفته لامامه في مسألة من المسائل أن يكون خرج عن مذهبه  
بالكيفية هذا لا يقول به أحد ألا ترى الى الامام أبي جعفر الطحاوى قد يتخار قول يخالف فيه الامام وأصحابه  
ويؤيده بالآثار ويذهب اليه أحيانا ولا يلزم منه انه خرج من المذهب ولا يقول به أحد كما هو شأن مجتهدى  
المذاهب فتأمل ذلك ثم لمسافر المصنف من ذكر المزال به والمزال شرع بذكر في الازالة فقال (الطرف  
الثالث في كيفية الازالة) اعلم أولا أن الشئ النجس ينقسم الى نجس العين وغيره أما نجس العين فلا يظهر  
بحال الا انجر تظهر بالتخلل وجليد المبتسة يطهر بالدباغ والعلة والمضغة والدم الذى هو حشو اليبض اذا  
حشيناها فاستحالت حيوانا وأما غيره فأشار المصنف اليه بقوله (والنجاسة ان كانت حكمية) فقد قسمها  
الى اثنين حكمية وعينية فان كانت حكمية (وهى التى ليس لها حرم محسوس) كالبول اذا جف على المحل ولم  
توجد له رائحة ولا أثر (فيكفى اجراء الماء على جميع مواردها) ونص الوجيز على مواردها اذ ليس ثم ما يزال  
ولا يجب في الاجراء عدد خلافا لابي حنيفة حيث شرط في ازالة النجاسة الحكمية الغسل ثلاثا في رواية  
وفي رواية الشرط أن يغلب على ظن الغاسل طهارته ولا جد حيث قال في احدى الروايتين بشرط الغسل  
سبعين في جميع النجاسات كما في نجاسة الكلب نقله الرافعي قلت وهذا هو المشهور عن أحد سواء كانت النجاسة  
في السبيلين أو في غيرهما وعنه رواية ثانية انه يجب غسل سائر النجاسات ثلاثا سواء كانت في السبيلين أو  
غيرهما وعنه رواية ثالثة ان كانت في السبيلين ثلاثا وان كانت في غير السبيلين سبعين وعنه رواية  
رابعة ان كانت في السبيلين أو في غير البدن وجب العدد وكان الواجب سبعين وان كانت في البدن فقد  
روى عنه أنه قال واذا أصاب جسده فهو أسهل والخلال يخطئ راوينا وعنه رواية خامسة وهو اسقاط  
العدد فيما عدا الكلب والخنزير كذا في اختلاف الفقهاء لابن هبيرة الوزير وللشافعي قوله صلى الله  
عليه وسلم حثيه ثم اقرصه ثم اغسله بالماء أمر بالغسل من غير اعتبار عدد (وان كانت عينية فلا) يكفي  
فيها اجراء الماء بل (لا بد من) محاولة (ازالة العين) أى أوصافها الثلاثة اللون والطعم والرائحة أو  
ما وجد منها (وبقاء الطعم يدل على بقاء العين) وفي الوجيز فان بقي طعم لم تطهر لان ازالته سهلة قال  
الرافعي ان بقي طعم لم يطهر سواء هى مع غيره من الصفات أو وحده لان الطعم سهل الازالة (وكذا بقاء  
اللون) أى ان لم يبق الطعم نظرا ان بقي اللون وحده وكان سهلى الازالة فلا يطهر (الا فيما يلتصق به)  
كدم الخيض يصيب الثوب وبما لا يزول (فهو معفو عنه بعد) المبالغة والاستعانة (بالحت والقرص)  
بالصاد المهمة وروى بالمعجمة أيضا وهكذا هو بالوجهين في الحديث وفي المصباح قال قال الازهرى الحث

كلها حسا فلا بد من  
التخصيص بالنجاسات  
المعتادة على المذهبين جميعا  
وعلى الجملة فيل في أمور  
النجاسات المعتادة الى  
التساهل فهما من سيرة  
الاولين وحسما لمادة  
الوسواس وبذلك أفتيت  
بالطهارة فيما وقع الخلاف  
فيه في مثل هذه المسائل  
(الطرف الثالث في  
كيفية الازالة)\*  
والنجاسة ان كانت حكمية  
وهى التى ليس لها حرم  
محسوس فكفى اجراء الماء  
على جميع مواردها وان  
كانت عينية فلا بد من ازالة  
العين وبقاء الطعم يدل على  
بقاء العين وكذا بقاء اللون  
الا فيما يلتصق به فهو معفو  
عنه بعد الحث والقرص

أن يحك بطرف عود أو حجر والقرص أن يدلّك بأطراف الأصابع والأظفار لكاشد يداو يصب عليه الماء حتى ترول عينه وأثره وأخرج أحمد وأبو داود في رواية ابن الأعرابي من حديث خولة بنت يسار قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دم الحيض فقال اغسله فقلت غسلته فبقي أثره فقال يكفيك ولا يضر لك أثره (وأما الرائحة فبقاؤها) أي أن يبقى الرائحة وهي عسرة الازالة كرائحة الجرفهيل يطهر المحل فيه قولان وقيل وجهان أحدهما لأن بقاء الرائحة (بدل على بقاء العين) فصار كالأطعم وهذا هو القياس في اللون لكن منعتنا عنه الأخبار (ولا يعني عنها) والثاني وهو الأصح أنه يطهر لانا إنما احفظنا بقاء اللون لمكان المشقة في إزالته وهذا المعنى موجود في الرائحة وروى في اللون أيضاً وجه أنه لا يطهر المحل مادام باقياً كره في التهمة ونسبه إمام الحرمين إلى صاحب التلخيص وإن بقي اللون والرائحة معاً فلا يطهر المحل لقوة دلالة ما على بقاء العين ثم إن قوله فهو معفو عنه بعد الحت والقرص فيه بحثان الأول الاستعانة بالحت والقرص هل هو شرط أم لا ظاهر كلامه يقتضي الاشتراط وبه يشعر نقل بعضهم لكن الذي نص عليه المعظم خلافه واحتجوا عليه بحديث خولة واقتصر على الاستحباب الثاني لم قال معفو عنه ولم يقل فهو طاهر أهو نجس لكن يعني عنه أم كيف الحال أطلق أكثر من القول بالطهارة ويجوز أن يقال أنه نجس لكن يعني عنه كافي أثر يحصل الاستحباب ودم البراغيث وليس في الأخبار تصريح بالطهارة وإنما يقتضي العفو المسامحة وقد تعرض في التهمة مثل هذا في الرائحة فقال إن قلنا لا يطهر فهو معفو عنه كدم البراغيث وقد أشار المصنف إلى هذا فقال (الأذا كان شيئاً له رائحة فائحة تعسر إزالتها) أي فيعني عنه (فالدلك والعصر) مع إخراج الماء على الثوب (مرات متواليات يقوم مقام الحت والقرص في) إزالة (اللون) وهذا الذي أشار إليه المصنف في الوجيز بقوله ثم يستحب الاستطهار بغسله ثانية وثالثة وفي وجوب العصر وجهان وإن وجب العصر في الاكتفاء بالجفاف وجهان قال الرافعي في شرحه الاستطهار بالطاء طلب الطهارة ويجوز بالظاء المشالة بمعنى الاحتياط وقد روياً جيعا والغرض أن التلثيت مستحب في إزالة النجاسة كفاً في رفع الحدث وإنما يتأدى الاستحباب إذا وقعت المرة الثانية أو الثالثة بعد زوال النجاسات أما الغسلات المحتاج إليها لإزالة العين فلا بد منها واستحباب الاستطهار يشمل النجاسة الحكيمة والعينية وأما مسألة العصر فقد اختلفوا في حصول الطهارة قبله على وجهين وبنيهما على أن الغسالة طاهرة أو نجسة فعلى الأول فلا حاجة إلى العصر وهو الأصح وعلى الثاني فلا بد منه وعلى هذا فهل يكتب بالجفاف فيه وجهان أحدهما نعم ثم ذكر المصنف في الوجيز فروعاً سبعة الأول إذا ورد الثوب النجس على ما قلل ينجس الماء ولم يطهر الثوب على الأطهر والثاني إذا أصاب الأرض بول فأفيض عليه الماء حتى صار مغلولاً وذهب الماء طهر وكذا إذا لم ينضب إذا حكمنا بطهارة الغسالة فإن العصر لا يجب قال الرافعي وفيه خلاف لأبي حنيفة قائل لا تطهر الأرض حتى يحجر إلى الموضع الذي وصلت النداءة إليه وينقل التراب والثالث اللبن المبحون بالماء النجس يطهر إذا نضب فيه الماء الطهور فإن طبخ طهر طاهره بأفاضة الماء عليه دون باطنه والرابع بول الصبي قبل أن يطعم يكفي فيه رش الماء فلا يجب الغسل بخلاف الصبية وفيه خلاف لمالك وأبي حنيفة وقد تقدمت الإشارة إليه والخامس ولو غس السكب يغسل سبعة أحيان بالتراب خلافاً لأبي حنيفة حيث قال حكمه حكم سائر النجاسات ولا حد حيث قال في رواية ثمان مرات قلت وقال مالك يغسل من ولو غس تعبد بالنجاسته و براق الماء استحباباً ولا براق ما ولغ فيه من سائر المسائعات ثم قال المصنف وعرقه وسائر أجزائه كاللعاب وفي الحاق الخنزير به قولان والأظهر أنه لا يقوم الصابون والاشنجان مقام التراب ولا الغسلة الثانية ولو كان التراب نجساً أو مزج بالخل ففيه وجهان قلت وقد سبق التفصيل في لعاب السكب عند أصحابنا فراجعوا والسادس سؤر الهر طاهر فإن أكلت فأرة ثم ولغت في ماء قليل ففيه ثلاثة أوجه والأحسن تعميم العفو للحاجة قال الرافعي وهو خلاف ما صححه معظم الأصحاب وقال النووي

وأما الرائحة فبقاؤها يدل  
على بقاء العين ولا يعني عنها  
الأذا كان الشيء له رائحة  
فائحة يعسر إزالتها فالدلك  
والعصر مرات متواليات  
يقوم مقام الحت والقرص  
في اللون



غير الماء من المائعات كالماء والسابع غسالة النجاسة ان تغير فهو نجس وان لم يتغير حكمه حكم المحل  
بعد الغسل ان طهر فطاهر وفي القديم هو طاهر على كل حال لم يتغير وقبل حكمه حكم المحل قبل الغسل  
وتطهر فائده في رشاش الغسالة الثانية من ولوغ الكاب انتهت الفروع السبعة والسكلام على كل فرع  
منها طويلا فراجع الشرح ثم قال المصنف (والمزبل للوسواس) العارض في ازالة النجاسات (ان يعلم ان  
الاشياء من اصلها) خلقت طاهرة بيقين وان النجاسات عارضة عليها (فالانشاء عليه نجاسة)  
مرئية (ولا تعلمها يقينا) باخبار صائقي ثوبا كان أو غيره (نصلي معه) ولا تشك في طهارته بقاء على الاصل  
(ولا ينبغي أن يتوصل بالاستنباطات) وفي نسخة بالاستنباط وهو الاستخراج بالاجتهاد (الى تقدير  
النجاسات) بل يقف فيما أخبر به الشارع ولا يتجاوز عن الحدوبه تم بيان القسم الاول في طهارة الاخبات  
ثم شرع في طهارة الاحداث فقال (القسم الثاني) في بيان (طهارة الاحداث) هو جمع حدث تقدم بيانه  
(وفيها) أي يدخل في طهارة الاحداث (الوضوء والغسل والتيمم ويتقدمها) أي تلك الثلاثة (الاستنجاء)  
وما ينبع (فنورد) هنا (كيفيتها) أي الاربعة (على الترتيب) المناسب مقدما للاهم فالاهم (مع آدابها  
وسننها) ولواحق كل من ذلك (مبتدئين بسبب الوضوء وهو قضاء الحاجة ان شاء الله تعالى) وأصل  
الحاجة الفقر الى الشيء مع حبه والجمع حاج تحذف الفاء وحواشي والمراد بقضاءها هنا بلوغها ونيلها  
وهو كفاية عن اخراج الفضلات الباطنية ومثله البراز والغائط والخلاء وأشباهها وظاهر كلام المصنف  
يقضي ان سبب الوضوء هو الحدث وذلك لانه يتكرر بتكرار الحدث وهذا قدره أصحابنا قال الجلال  
الجباري في حواشي الهداية السبب ما يكون مفضيا الى المسبب والحدث رافع للوضوء فكيف يكون سببا  
للوضوء وكذا قول أهل الظاهر ان سبب الوضوء القيام الى الصلاة لظاهر النص وهو أيضا فادلانه صلى  
الله عليه وسلم صلى خمس صلوات بوضوء واحد الصحيح عندنا سببه الصلاة وفي قوله تعالى اذا قمتم الى  
الصلاة الآية تنصيص عليه لان الطهارة تضاف الى الصلاة والاضافة دليل السببية ولان الطهارة شرط  
الصلاة فوجب أن يكون سبب وجوب الصلاة لا غير قياسا على سائر الشروط وهذا لان شرط الشيء  
تبع له وانما يصير تبعه ان لو وجب بسببه فلو وجب بسبب آخر يصير تبعه السبب لاشروطه ولا نسلم  
بان الطهارة تتكرر بتكرار الحدث بل بتكرار الصلاة الا أن تجديد الوضوء لم يجب وان تكرره سببه وهو  
الصلاة لان تجديد الوضوء غير مقصود بنفسه وانما المقصود حكمه وهو اباحة الصلاة فهما كان المقصود  
حاصلا كان مستغنيا عن تجديد فعل التوضؤ كفي استقبال القبلة وسائر العورة وتطهير الثوب اذا وجدت  
هذه الاحوال عند الشروع في الصلاة لا يشترط تجديد هذه الافعال عند شروعاتها كذا هذا فثبت بما  
ذكرنا أن سبب وجوب الوضوء الصلاة والحدث شرطه بدلالة النص وصيغته أما الصيغة فلانه ذكر  
الحدث في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والبول انما يجب بما يجب به الاصل فكان ذكر الحدث في  
البذل ذكرافي المبدل وأما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم أي من مضاجعكم وهو كفاية عن النوم وانه حدث  
وانما صرح بذكر الحدث في باب الغسل والتيمم دون الوضوء والله أعلم فيعلم ان الوضوء سنة وفرض  
والحدث شرط لكونه فرضا لا لكونه سنة فيكون الوضوء على نور اعلى نور والغسل على الغسل  
والتيمم على التيمم يكون عبثا والله الموفق

\*(باب آداب قضاء الحاجة)\*

الآداب جميع أدب وهو ما فيه زيادة احترام ولا بأس بتركه والآداب مكملات للسنة كما ان السنة مكملات  
للايجاب وقضاء الحاجة نعم لما يخرج من القبل والدم وقد ذكر المصنف هنا نحو من اثنين وعشرين آدابا  
وكلاما مشابة على قانون الاتباع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فقال (ينبغي) وفي المصباح يقال  
ينبغي أن يكون كذا معناه يندب ندبا مؤكدا لا يحسن تركه واستعمال ماضيه مهجور وقد عدوا ينبغي

والمزبل للواسوس أن يعلم  
أن الاشياء خلقت طاهرة  
بيقين فبالاشياء عليه  
نجاسة ولا يعلمها يقينا يصلي  
معه ولا ينبغي أن يتوصل  
بالاستنباط الى تقدير  
النجاسات

(القسم الثاني طهارة  
الاحداث) ومنها الوضوء  
والغسل والتيمم ويتقدمها  
الاستنجاء فنورد كيفيتها  
على الترتيب مع آدابها  
وسننها مبتدئين بسبب  
الوضوء وآداب قضاء الحاجة  
ان شاء الله تعالى

\*(باب آداب قضاء الحاجة)\*  
ينبغي

من الافعال التي لا تنصرف فلا يقال انبغى وأجاز به بعضهم وحكى عن الكسائي انه سمع من العرب وما ينبغي أن يكون كذا أى ما يستقيم أو يحسن فقول المصنف ينبغي للذهاب الى قضاء الحاجة صغرى كانت أو كبرى أى يندب ويحسن (أن يبعد عن أعين الناظرين) اليه اذا كان (في الصحراء) وعلم من هذا القيد انه في البيوت والمنازل لا يشترط ذلك وقد صرح عنه صلى الله عليه وسلم انه كان اذا ذهب المذهب أبعد كما عند الأربعة في السنن وفسره بمعنيين أحدهما أبعد نفسه عن الناس لئلا ينظر اليه الناظر فيكون متعبدا والثاني أبعد أى صار بعيدا عن الناس فيكون لازما وما لهما الى واحد وفائدة الابعاد أن لا يرى له شخص ولا يسمع له صوت (و) الثاني (أن يستتر بشئ عند التبرزان ووجهه) لان كشف العورة حرام وهذا أيضا في الصحراء فقد أخرج أبو داود والنسائي من حديث أبي هريرة رفعه ومن أتى الغائط فليستتر فان لم يجد إلا أن يجمع كتيبا من رمل فليستدبره فان الشيطان يابغى بمقاعده بنى آدم من فعل فقد أحسن ومن لا فلا يخرج (و) الثالث (أن لا يكشف عورته) وهي من السرة الى الركبة على خلاف فيه بين الأئمة (قبل الانتهاء الى موضع الجلوس) سواء كان في الصحراء أو في البنيان ولكن ينبغي أن يشمر ثيابه قبل ذلك ما عدا ازاره وقد روى أبو داود من طريق الأعمش عن رجل عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا أراد حاجته لا يرفع ثوبه حتى يدنو من الأرض أخرجه الترمذي أيضا وقال هو مرسل (و) الرابع (أن لا يستقبل الشمس والقمر) بعورته فانه قد ورد انهما يجلبانها ويشتريانها في الصحراء والبنيان قاله المحاملي (و) الخامس (أن لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها) بعورته لما روى عنه صلى الله عليه وسلم قال لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرفوا أو غربوا (الا اذا كان في بناء) أى المنازل المبنية فانه يجوز عند الشافعي ومالك (والعدول عنهما أيضا في البناء أحب) وهو مذهب أبي حنيفة وفي المداخل لأن الحاج مالم يكن في سطح فأجيز وكره على الاختلاف في التعديل هل النهى اكرا ما للقبلة فيكره أو اكرا ما للملائكة فيجوز وكذلك الجاع ان كان في البيت فيجوز وان كان في السطح فيختلف فيه على مقتضى التعديل (وان استتر في الصحراء اراحله) أى ناقة أو برحلهما جاز (وكذلك بذيله) وذلك أن رنجبه على الأرض بأطرافه (و) السادس (أن يتقى الجلوس في متحدث الناس) أى الموضع الذي يجتمع اليه الناس عادة فيتحدثون فان ذلك سبب لاداهم وربما ياجنون من فعل ذلك (و) السابع (أن لا يبول في الماء الراكد) أى الذي لا يجري وفي معناه التعوط وانما خص بلفظ البول موافقة للحديث وذلك لتنجيسه اذا كان دور عشر في عشر عند أبي حنيفة أو دون القلتين كما عند الشافعي وأحمد وحمل مالك هذا النهى على التنزيه لاعلى التحريم لان الماء لا ينجس عنده بوصول النجاسة اليه الا بالتغير كثيرا كان أو قليلا جازيا كان أو راكدا ولكن ربما تغير الراكد بالبول فيه فيكون الاغتسال به محرما بالاجماع قال ابن دقيق العيد وهذا يلتفت الى حمل اللفظ على معنيين مختلفين وهي مسألة أصولية وقال المذهب بن أبي صبرة النهى عن البول في الماء الراكد مردود الى الاصول فان كان كثيرا فالنهي عنه على وجه التنزيه وان كان قليلا فعلى الوجوب اه وهسل يلحق بالنهي عن البول في الراكد الاستنجاء فيه لما فيه من تقديره أولا قال النووي ان كان قليلا فهو حرام وان كان كثيرا فلا لانه ليس في معنى البول ولا يقاربه ولو اجتنب الانسان هذا كما كان أحسن اه قال العراقي ان كان أراد الاستنجاء من البول فواضح وان أراد من الغائط فعلى عدم الكراهة نظر خصوصا لمن لم يخففه بالجر وقال ابن بطال لم يأخذ أحد من الفقهاء بظاهر هذا الحديث الا داود الظاهري فانه زعم ان من بال في اناء وصبه فيه كان له ولغيره الموضوع به لانه انما تنهى عن البول فيه فقط وصبه للبول من الاناء ليس ببول فيه وقال ماهو أشنع من هذا انه اذا تعوط فيه كان له ولغيره الموضوع به لان النهى انما جاء من البول فيه وهذا في غاية السقوط وقد مرح به ابن خزم أيضا قال صاحب المنهاج ومن التزم هذه الفضائح وجد هذا الجود فحقى أن لا يبعد من العلماء بل ولا في الوجود (و) الثامن أن لا يبول

أن يبعد عن أعين  
الناظرين في الصحراء وان  
يستتر بشئ ان ووجهه وان  
لا يكشف عورته قبل الانتهاء  
الى موضع الجلوس وان  
لا يستقبل الشمس والقمر  
وان لا يستقبل القبلة ولا  
يستدبرها الا اذا كان في  
بناء والعدول أيضا عنها في  
البناء أحب وان استتر في  
الصحراء اراحله جاز وكذلك  
بذيله وأن يتقى الجلوس في  
متحدث الناس وأن لا يبول  
في الماء الراكد

(تحت الشجرة المثمرة) أو لاجتماع الناس تحت ظلال الأشجار لاسيما في الصيف وكلما كانت الشجرة قريبة من الطرق المسلوكة كان النسيء أكد وثانياً الأشجار بقصدها الناس لجنى ثمارها والارتفاع بها فيكون سبباً لا الذي بل هو من الملاعن وفي معنى البول الغائط وهو أشد (و) التاسع أن لا يبول (في الحجرة) بضم الجيم وسكون الحاء المهملة وهو الكوة من الأرض إذا لاقاه برأس الذر واختلف إذا بعد عنه فوصل بوله إليه فذكره خيفة من حشرات تنبعث عليه وقيل يباح لبعده عن الحشرات أن كانت فيها وقيل إنما نهى عن البول في الحجرة لكونها مساكن للجن لما أخرجه أبو داود والنسائي من حديث عبد الله بن سرجس أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يبال في الحجرة قالوا اقتادة ما يكره من البول في الحجرة قال كان يقال أنها مساكن الجن وقد ثبت أن سعد بن معاذ رضي الله عنه أو غيره كان في سفر فبال في كوة فقتله الجن وأنشد نحن قتلنا سيد الخزرج والقصة مشهورة (و) العاشر (أن يتقى) في بوله (الموضع الصلب) للابرد عليه (و) الحادي عشر أن يتقى (مهاب الرياح في البول) خاصة (استنزاها من رشاشه) ولما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه قال ابن الحاج في المدخل ويلحق به النهي عن البول في المراحيض التي تبني في الربوعات بالديار المصرية لانهم يعملون السراب منسجعا والمراحيض كلها منمنذة إليه فينسج فيه الهواء لانه يدخل إليه من بعض المراحيض ويخرج من الأخرى فالذي يخرج منها هو موضع مهاب الرياح من يبول فيه يرجع إلى بدنه وثوبه فينبغي أن يمنع ومن اضطر إلى ذلك ينبغي أن يبول في وعاء ثم يفرغه في المراحيض فيسلم من النجاسة وهذا بين (و) الثاني عشر (أن يتكئ في جلوسه على الرجل اليسرى) ويقوم عرقوب رجله اليمنى مع التوكئ على ركبته اليسرى فان هذه الصفات أسرع لخروج الحدث وقد روى سراق بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال علمنا إذا أتينا الخلاء أن نتوكأ على اليسرى (و) الثالث عشر (ان كان في بنيان يقدم الرجل اليسرى في الدخول واليمنى في الخروج) على العكس من دخول المسجد والخروج منه ولا يعتبر ذلك في الصحراء قال الراعي اختلاف فيه كلام الأصحاب والذي في الوسيط يقتضي الاختصاص بالبنيان لكن الأكثر أن على أنه لا يختص (و) الرابع عشر (أن لا يبول قائماً كما قالت عائشة رضي الله عنهما من حدثكم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبول قائماً فلا تصدقوه) قال العراقي أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه قال الترمذي هو أحسن شيء في هذا الباب وأصح اه أي لم يكن مواظباً على ذلك بل كان يتفق منه أحياناً ولم تطالع عليه عائشة رضي الله عنها ولذا أنكرت (وقال عمر رضي الله عنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائماً فقال يا عمر لا تبطل قائماً) قال العراقي أخرجه ابن ماجه بأسناد ضعيف ورواه ابن حبان من حديث ابن عمر ليس فيه ذكر عمر اه (وفيه) أي في البول قائماً (رخصة) وجواز على المشهور إذا كان في موضع لا يمكن الاطلاع عليه وكان الموضع رخوا فانه يتشفي به من وجع الصلب (اذ روى حذيفة) بن اليمان رضي الله عنه (أنه صلى الله عليه وسلم بال قائماً فأقبلته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه) قال العراقي متفق عليه اه قلت أخرجه السنة بلفظ أتى سباطة قوم فبال قائماً ثم دعا بماء فمسح على خفيه قال أبو داود قال مسدد قال فذهبت أتباعه فدعاني حتى كنت عند عقبه (و) الخامس عشر (أن لا يبول في المغتسل) هو الموضع الذي يغتسل فيه (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عامة الوساوس منه) قال العراقي أخرجه أصحاب السنن من حديث عبد الله بن مغفل قال الترمذي غريب قلت واستاده صحيح اه قلت ولظنهم لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يغتسل فيه فان عامة الوساوس منه وأخرجه أحمد إلا أنه قال ثم يتوضأ فيه وأخرج أبو داود والنسائي من حديث حميد بن عبد الرحمن الجبيري قال لقيت رجلاً صاحب النبي صلى الله عليه وسلم قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تمسحوا أحدنا كل يوم أو يبول في مغتسله (قال ابن المبارك) هو الامام عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي

ولا تجت الشجرة المثمرة ولا في الجسر وأن يتقى الموضع الصلب ومهاب الرياح في البول استنزاها من رشاشه وأن يتكئ في جلوسه على الرجل اليسرى وأن كان في بنيان يقدم الرجل اليسرى في الدخول واليمنى في الخروج ولا يبول قائماً قالت عائشة رضي الله عنه من حدثكم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول قائماً فلا تصدقوه وقال عمر رضي الله عنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائماً فقال يا عمر لا تبطل قائماً قال عمر فبالت قائماً بعد وفية رخصة اذ روى حذيفة رضي الله عنه أنه عليه السلام بال قائماً فأقبلته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه ولا يبول في المغتسل قال صلى الله عليه وسلم عامة الوساوس منه وقال ابن المبارك قد وسع في البول في المغتسل إذا جرى الماء عليه ذكره الترمذي وقال عليه السلام لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يتوضأ فيه فان عامة الوساوس منه وقال ابن المبارك

تقدمت ترجمته (ان كان الماء جاريا فلا بأس به) وبه قال أبو حنيفة ونص العوارف بوسع في البول في المستحب اذا جرى فيه الماء اه أى فهو مقيد في المستحب كما يظهر ذلك بالنأمل (و) السادس عشر (ان لا يستحب) معه عند توجهه الى الغائط أو البول (شيأ) كالخاتم والدرهم (عليه اسم الله عز وجل و) اسم (رسوله صلى الله عليه وسلم) احتراماً وان كان خاتمه عليه شيء من ذلك ولم يجد بداً من نزع قلبه فسه الى باطن الكف ويقبض عليه وكذلك التمام والرقى اذا كان عليها غلاف ثقيل من حديد أو نحاس أو غير ذلك فلا بأس به ثم رأيت الرافعي قال ومنها أن لا يستحب شيئاً عليه اسم الله تعالى كالخاتم والدرهم التي عليها اسم الله تعالى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتمه لانه كان عليه محمد رسول الله والحق باسم الله تعالى اسم رسول الله صلى الله عليه وسلم تعظيماً وتقديراً قال وكذلك يحتز من استحباب ما عليه شيء من القرآن وهل يختص هذا الادب بالبنين أم يعم البنين والصحارى فيه اختلاف للاصحاب ورأيت للصيرى انه اذا كان على فص الخاتم ذكر الله تعالى قاعه قبل دخول الخلاء أو ضم كفه عليه فيخير بينهما وكلام غيره يشعر انه لا بد من النزاع نعم قيل انه لو غفل عن النزاع حتى اشتغل بقضاء الحاجة ضم كفه عليه حتى لا يظهر (و) السابع عشر (ان لا يدخل بيت الماء) أى المستحب أو المرحاض (حاصر الرأس) أى كاسفه فلا يدخل الامعاء رأسه وكذلك عند الجساع (و) الثامن عشر (أن يقول) بالتعوذ (الوارد عند الدخول) أى عند ارادته (بسم الله أعوذ بالله من الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم) وفي الحديث لابن الحاج أعوذ بالله من الخبيث والخبيثات الرجس الشيطان الرجيم وأخرج الجماعة من حديث أنس كان اذا دخل الخلاء قال اللهم انى أعوذ بك من الخبيث والخبيثات هذا لفظ جاد بن زيد ولفظ عبد الوارث بن سعيد أعوذ بالله والباقي سواء وأخرج أصحاب السنن الاربعة من حديث زيد بن أرقم رفعه ان هذه الحشوش محتضرة فاذا أتى أحدكم الخلاء فليقل أعوذ بالله من الخبيث والخبيثات وقال الترمذى حديث أنس أصح وحديث زيد بن أرقم في اسناده اضطراب قلت قول المصنف عند الدخول لم أر العندية في واحد من الصحيحين وإنما علق البخارى للارادة والذي اتفقا عليه بلفظ كان اذا دخل وفي رواية هشيم عند مسلم الكنيف بدل الخلاء وأخرجه البيهقي من طريق مسدد بلفظ اذا أراد دخول الخلاء وأما قوله بسم الله فأخرجه الطبرانى في الدعاء من حديث قتادة عن أنس رفعه أن هذه الحشوش محتضرة فاذا دخل أحدكم الخلاء فليقل بسم الله اللهم انى أعوذ بك من الخبيث والخبيثات وأخرجه الدارقطنى في الافراد وقال تفرد به عدى بن أبى عمارة عن قتادة وقال الطبرانى لم يقل فيه بسم الله الا عدى عن قتادة وأخرج ابن ماجه من حديث على رفعه ستر ما بين الجن وعورات بنى آدم أن يقول اذا دخل الكنيف بسم الله وأما بقية الزيادات التي في سياق المصنف فأخرج الطبرانى في الدعاء من حديث ابن عمر وأنس رفعه ان كان اذا دخل الخلاء قال اللهم انى أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وأخرج ابن السنن حديث أنس مثله وأخرجه أبو نعيم كذلك إلا انه زاد في أوله بسم الله وهذه الرواية أقرب ما يكون الى سياق المصنف وكذلك ما رواه الطبرانى في الدعاء من حديث أبى أمامة رفعه لا يجزئ أحدكم اذا دخل مرفقه أن يقول اللهم انى أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وقد أخرجه ابن ماجه أيضاً (و) التاسع عشر (أن يقول) (عند الخروج) من قضاء الحاجة (الحاجة) الذى أذهب عنى ما يؤذنى وأبقى على ما ينفعنى ويكون ذلك خارجاً عن بيت الماء في موضع الحاجة) وهذه الزيادة وجدت في بعض النسخ وسقطت من أكثرها والدعاء المذكور أخرجه الطبرانى في الدعاء من طريق سلمة بن دهرام عن طاوس رفعه فذكر حديثاً فى أدب الخلاء وفيه ثم لبقل اذا خرج الحمد لله الذى الخ مثل سياق المصنف قال الطبرانى لم نجد من وصل هذا الحديث قال الحافظ وفيه مع ارساله ضعف وأخرج الاربعة من حديث عائشة رفعه كان اذا خرج من الغائط قال غفرانك

ان كان الماء جارياً فلا بأس به ولا يستحب شيئاً عليه اسم الله تعالى أو رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يدخل بيت الماء حاصر الرأس وأن يقول عند الدخول بسم الله أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وعند الخروج الحمد لله الذى أذهب عنى ما يؤذنى وأبقى على ما ينفعنى ويكون ذلك خارجاً عن بيت الماء

وقال الترمذي غريب حسن اه وفي الباب حديث أبي ذر كان صلى الله عليه وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي اذهب عني الاذى وعافاني وحديث أنس بن مالك مثله وفي لفظ الحمد لله الذي أحسن الي في أوله وآخره وحديث ابن عمر رفعه كان اذا خرج قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى في قوته وأذهب عني آذاه وأخرج ابن أبي الدنيا في كتاب الشكر والخرايط في باب فضيلة الشكر من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نوحا عليه السلام لم يغم عن خلاء قط الا قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى منفعتي في جسدي وأخرج عني آذاه (و) العشر (و) أن يعد الجبر (أى يهينه للاستنجاء) (قبل الجلوس) في المارحاض وكذلك الماء لمن جع بينهما وقد ورد اتقوا الملاعن الثلاث وأعدوا النبل وهى أبحار الاستنجاء والمعنى من خوف الانتشار لو ملئها بعد قضاء الحاجة (و) الحادى والعشرون (أن لا يستنجى بالماء في موضع) قضاء (الحاجة) لئلا يطاير اليه شئ من النجاسة وهذا اذا كان الموضع المعد للغائط قريبا ولا مسالكه فأما المراحض التى تبنى الآن بالديار المصرية وغيرها فيباح ذلك لان فيه حرجا ومشقة ثم رأيت النووي نبه على ذلك في تحقيق المنهاج فقال هذا في خبر الاخيلة المخددة لذلك أما الاخيلة فلا يتنقل فيها الماء لانه لا يناله رشاش (و) الثانى والعشرون (أن يستبرئ من البول) خاصة ويتفقد نفسه فيه فيعمل على عادته (بالتنج) والذهاب والمجيء والقيود والقيام ولئلا يفتقد المني على اليسرى والنط الى وراء (والنتر) أى نثر الذكر (ثلاثا) وذلك برفق (وامرار اليد) أى بعض أصابعه كما عند الراعى (على أسفل القضيب) ويدلكه لخراج ما هنالك من البقايا قال ابن الحاج في المدخل رب شخص يحصل له التنظيف عند انقطاع البول عنه وأخر لا يحصل له ذلك الا بعد أن يقوم ويقعد وذلك راجع الى اختلاف أحوال الناس في أمر جنهم وفي مآكلهم وفي اختلاف الأزمنة عليهم فقد يتغير حاله بحسب اختلاف الامر عليه وهو يعهد من نفسه عادة فيعمل عليها فيخاف عليه أن يصلى بالنجاسة أو يتوسوس في طهارته فيكون يعمل على ما يظهر له في كل وقت من حال مزاجه وغذائه وزمانه فليس الشيخ كالشباب وليس من أكل البطيخ كمن أكل الجبن وليس الحر كالبرد اه (ولا يكثر التفكير في الاستبراء فيوسوس) أى يوقع نفسه في الوسوسة هل طهر المحل أم لا (ويشوق عليه الامر) خصوصاً في المواضع الباردة (و) اذا بلى أحد بذلك فعلاجه أن (ما يحس به من بلل) ونداوة في المحل (فليقدر) في نفسه (انه بقية الماء) الذى استنجى به فيزول عنه الوسواس (فان كان يؤذيه ذلك) ولم يندفع عنه (فليرش الماء عليه) أى على الفرج وينفخه (حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله أعنى رش الماء) قال العراقي رش الماء بعد الوضوء وهو الانتضاح أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث سفیان بن الحكم الثقفى أو الحكم بن سفیان وهو مضطرب كما قال الترمذي وابن عبد البر اه وفي القوت وقد يكون ما يظهر من البذاذة بعد غسل الذكر بالماء ان ذلك من مرجع الماء يتردد في الاحليل لضيق المسالك وتلاحم انضمامه عليه فان خشى الوسواس فليضع على فرجه بالماء بعد وضوئه وهو أن يأخذ كفا من ماء فيرشه عليه فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شبه فقهاء المدينة الذكر بالضرع وقال بعضهم انه لا يزال يخرج منه الشئ بعد الشئ مادامت تمدد وقيل اذا وقع الماء على الذكر انقطع البول (وقد كان أخفهم استبراء) وأقلهم استعمالا للماء (أفقههم) عندهم هكذا في القوت زاد المصنف (فقدل الوسوسة فيه على قلة الفقه) في الدين (وفي حديث سلمان رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ حتى الخراة أمرنا أن لا نستنجى بعظام ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة ببول ولا غائط) قال العراقي أخرجه مسلم وقد تقدم في قواعد العقائد اه قلت وأخرجه الاربعة في السنن بلفظ قبل له قد علمكم نبينكم كل شئ حتى الخراة قال أجل نهانا فساقره وفي سبيلهم زيادة على ما أورده المصنف هنا (وقال رجل لبعض

وان بعد النبل قبل الجلوس وأن لا يستنجى بالماء في موضع الحاجة وأن يستبرئ من البول بالتنج والنتر ثلاثا وامرار اليد على أسفل القضيب ولا يكثر التفكير في الاستبراء فيتوسوس ويشق عليه الامر وما يحس به من بلل فليقدر أنه بقية الماء فان كان يؤذيه ذلك فليرش عليه الماء حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أنه صلى الله عليه وسلم فعله أعنى رش الماء وقد كان أخفهم استبراء أفقههم فقدل الوسوسة فيه على قلة الفقه وفي حديث سلمان رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ حتى الخراة أمرنا أن لا نستنجى بعظام ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة ببول ولا غائط وقال رجل لبعض

الصحابه) هكذا في سائر نسخ الكتاب ونص القوت لبعض أصحابه (من الاعراب) وهو الصحيح وما في نسخ الاحياء تحريف (وقد خاصمه) فقال (لا أحسبك تحسن الخراءة فقال بلي وأبلى) بها (لخاذق) أي عارف فطن قال فصفها لي قال (أبعد الأثر) أي أبعد عن الناس حتى يخفى أثرى (وأعد المدر) أي أهبطه للاستنجاء قبل الجلوس لقضاء الحاجة (واستقبل الشيخ واستدبر الرجيح) أي أجعل الشيخ ساترا من قدامي وأجعل الرجيح من ورائي لا يظير الرشاش (واقعى اقعاء الظبي وأجفل أجفالت النعام) ونص عوارف المعارف قال رجل من بعض الصحابة لرجل من الاعراب وفيه قال أبعد عن البشر وأعد المدر والباقي سواء قال صاحب القوت (الشيخ) بالكسر (نبت طيب الرائحة) وليس في القوت الرائحة وإنما فيه نبت طيب يكون (بالبادية) أي غير مستزرع (والاقعاء ههنا) ونص القوت في هذا الموضع (أن يستوفز على صدور قدومه) أي يتعد منتصبا غير مطمئن وفي قوله ههنا إشارة إلى أن الاقعاء له معان لكنها لا تناسب في الاستنجاء يقال أقعى إذا ألصق أليديه بالأرض ونصب ساقيه ووضع يديه على الأرض كما يقوى الكتاب وفي الصحاح الجوهري بعد قوله ونصب ساقيه ويتسائد إلى ظهره وقال ابن القطاع أقعى الكتاب جلس على أليتيه ونصب نخذه وأقعى الرجل جلس تلك الجلوسة (والاجفالت أن يرفع عجزه) وفي القوت بعجزته وفي بعض نسخ الكتاب وأجفل أجفل النعام وهو صحيح أيضا يقال جفلت النعامة اذ أدت وشردت وأجفل القوم أسرعوا في الهرب (ومن الرخصة أن يقول الإنسان قريبا من صاحبه مستتراعنه فعلم ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مع شدة خيائه ليسن الناس به) وفي نسخة ليسن لئلا من وعبرة القوت فأما من أراد أن يقول قريبا من صاحبه بحيث يراه أو يحسه فلا بأس بذلك فإنها رخصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع الحياء منها بفعله لأنه عليه السلام كان أشد الناس حياء وقد كان مع ذلك يقول وإلى جنبه صاحبه ليسن التوسعة في ذلك قلت وتقدم قريبا في حديث حذيفة عند أبي داود فذهبت أتباعه فدعاني حتى كنت عند قبه وقال العراقي هو متفق عليه من حديث حذيفة اه قلت بل هو عند الستة كما تقدمت الإشارة إليه (تنبيه) قد ذكر النووي في تحقيق المنهاج آدابا أخرى لم يشر لها المصنف وكذلك ابن الحاج في المدخل وقد أكثر منها حتى أوصلها إلى ستين وقد أشير إلى بعضها لأن بعضها منها قد ذكره المصنف في الذي يليه فأغنا عن ذكره قال النووي يكره استقبال بيت المقدس واستدباره ببول أو غائط ولا يحرم ويكره أن يذكر الله تعالى أيتسكاهم بشئ قبل خروجه الاضرورة فان عطس جسد الله تعالى بقلبه ولا يحرك لسانه وكذا في حال الجماع ويكره البول في قارعة الطريق وعند القبور ويحرم البول على القبور وفي المسجد ولو بال في اناء في المسجد فهو حرام على الاصح ويستحب أن لا يرى إلى ما يخرج منه ولا إلى فرجه ولا إلى السماء ولا يعبت يده ويكره اطالة القعود على الخلاء ويستحب أن يقول في مكان بين لا يرد عليه بوله فيه اه وقال ابن الحاج في المدخل وأن لا يقعد حتى يلتفت يمينا وشمالا وإذا قعد لا يلتفت يمينا ولا شمالا ولا بأس أن يستعبد عند الارتياح ويجب أن يتكلم إذا اضطر إلى ذلك من أمر يقع مثل حريق أو أعمى يقع أو دابة أو ما أشبه ذلك وأن لا يسلم على أحد ولا يسلم عليه أحد فان سلم عليه أحد فلا يرد عليه ويكره أن يقول في المتحدر إذا كان هو من أسفل لأن بوله يرجع إليه وان يفرج نخذه في القعود لئلا يتطاير عليه شئ من النجاسة لا يشعر بها وأن لا يتغووط تحت ظل حائط ولا على شاطئ نهر لأن هذه المواضع لراحة الناس في الغالب إذا أراد أحد أن يستريح يطالب ظلا أو برد النهر للماء فيجد ما يجعل هنالك فيقول اللهم العن من فعل هذا وان يتجنب البيع والكائنات للاحترامها وانما هو لئلا يفعلوا ذلك في مساجدنا فينهي عن سب الآلهة المدعوة من دوزن الله عز وجل لئلا يسبوا الله تعالى ويكره البول في الأواني الففيسة للمسرف وكذا يمنع في أواني الذهب والفضة لتحريم اتخاذها واستعمالها ويكره في مخازن الغلة والدور المساوكة التي خربت ولجذر أن يدخل أصبعه عند الاستنجاء في الثقب فإنه من فعل

الصحابه من الاعراب وقد  
خاصمه لأحسبك تحسن  
الخراءة قال بلي وأبلى  
اني لا حسنها واني بها  
لخاذق أبعد الأثر وأعد  
المدر وأستقبل الشيخ  
واستدبر الرجيح واقعى  
اقعاء الظبي وأجفل أجفالت  
النعام الشجع نبت طيب الرائحة  
بالبادية والاقعاء ههنا أن  
يستوفز على صدور قدومه  
والاجفالت أن يرفع عجزه  
ومن الرخصة أن يقول  
الإنسان قريبا من صاحبه  
مستتراعنه نعل ذلك رسول  
الله صلى الله عليه وسلم مع  
شدة خيائه ليسن للناس  
ذلك

شرار الناس وهو منهي عنه وإذا قام ليستبرئ فلا يخرج بين الناس وذكره في يده وإن كان تحت ثوبه فإن ذلك مثله وشوه فكثيرا ما يفعل بعض الناس هذا وقد نهى عنه فان كانت له ضرورة في الاجتماع بالناس إذ ذاك فليجعل على فرجه خرقه يشدها عليه ثم يخرج للناس فإذا فرغ من ضرورته تنظف أذنه ويكره الاشتغال فيه. وهو فيه من نتف ابظ أو غيره لئلا يبطئ في خروج الحدث والمقصود الاسراع في الخروج من ذلك المحل بذلك وردت السنة قال الامام أبو عبد الله القرشي إذا أراد الله بعبد خيرا يسر عليه الطهارة وأن لا يستجمر بحائط مسجد لحرمة ولا في حائط مملوك لغيره لانه تصرف في ملك الغير ولا في حائط وقف لانه تصرف فيه وهو في حوز من وقف عليه وذلك لا يجوز وهذا كله حرام باتفاق وكثيرا ما يتساهل اليوم في هذه الاشياء سيما فيما سبل للوضوء فتجد الحيطان في غاية ما يمكن أن يكون من القذر لاجل استجمارهم فيها وذلك لا يجوز وأيضا في حائط ملكه لانه قد ينزل عليه المطر أو يصيبه بلل من الماء أو يلتصق هو أو غيره اليه فتصيبه النجاسة فيصلي بها ووجه آخر هو أن يكون في الحائط حيوان فيتأذى وقد رأيت ذلك عينا لبعض الناس استجمر في حائط فسمعته عقر ب كانت هناك على رأس ذكره ورأى من ذلك شدة عظيمة والله أعلم \* (كيفية الاستنجاء) \* لما كان المخرج الى الاستنجاء إنما هو قضاء الحاجة قدم آدابها ثم شرع في بيان كيفية الاستنجاء \* اعلم أن الاستنجاء استفعال من النجوس والسيل للطلب أي طلب النجوس ليزيله والنجوس هو الذي الباقي في فم أحد المخرجين وقبل السيل للسلب والازالة كالاستنجاء وقبل أصله الذهاب الى النجوس وهو ما ارتفع من الارض كانوا يستنزون بها اذا قعدوا للتخلي وبعد انفاقهم على مشروعية الاستنجاء اختلفوا هل هو واجب أو سنة وبالأول قال الشافعي وأجدلامه صلى الله عليه وسلم بالاستنجاء بثلاثة أحجار وكل ما فيه تعدد يكون واجبا كوقوع الكلب وقال مالك وأبو حنيفة والمزني من الشافعية هو سنة واحتجوا بحديث أبي هريرة عند أبي داود مرفوعا من استجمر فليوتر فمن فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج وأجاب البيهقي بأن المراد فليوتر بعد الثلاث ورد بأن الامر للاستنجاء وعنده الزيادة على الثلاث مع الانقاء بدعة وبدونه واجبة ثم اختلفوا في اشتراط العدد فقال الشافعي وأحمد بشرط لما روى أبو داود عن عروة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب أحدكم لحاجته فليستطب بثلاثة أحجار وقال أبو حنيفة ومالك وداود ليس بشرط بدليل ما رواه البخاري من حديث ابن مسعود قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط فأمرني أن آتبه بثلاثة أحجار فوجدت حجرين ولم أجد الثالث فأنتبه برورة فأخذ الحجرين وألقي الروثة وقال هذا ركس فاستدل الطحاوي بقوله وألقي الروثة على عدم اشتراط الثلاث وعلى بآته لو كان مشروطا لطلب ثالثا وأحب بان في مسند أحمد في هذا الحديث بعد قوله هذا ركس ايتني بحجر أو أنه عليه السلام اكتفى بطرف أحد الحجرين عن الثالث لان المقصود بالثلاثة أن يمسح بها ثلاث مسحات وذلك حاصل ولو بواحد له ثلاثة أحرف قال المصنف (ثم يستحب مقعدته) كناية عن الدبر اذا كان بالجامد وجب أن يستوفي ثلاث مسحات اما بأحرف حجر واحد وما في معناه أو بأحجار فقوله (بثلاثة أحجار) ليس لتخصيص الحكم بها لان غير الحجر مشارك للحجر في تحصيل مقصود الاستنجاء ولعل ذكر الاحجار جرى لغلبتها والقصدرة عليها في عامة الاماكن فقوله المذكور مسوقا على موافقة الخبر والا فالحكم غير مخصوص بالاحجار (فان أتى) الموضع بتلك الثلاثة الاحجار ونحوها (كفى) وقال مالك وأبو حنيفة اذا حصل الانقاء بمادون الثلاث كفى قال الرافعي ولا صحابنا وجه موافقة حكمه أبو عبد الله الحنطى وغيره (والا) أي اذا استوفي العدد لكنه لم ينق (استعمل رابعة) وجوبا حتى ينق فإنه المقصود الاصل من شرع الاستنجاء (فان أتى كفى) والا استعمل خامسة فان الايتار مستحب قال عليه الصلاة (السلام من استجمر فليوتر) أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أبي هريرة وهو رواية مسلم أيضا وعند مسلم أيضا من حديثه اذا استجمر أحدكم فليستجمر

\* (كيفية الاستنجاء) \*  
ثم يستحب مقعدته بثلاثة  
أحجار فان أتى بها كفى  
والا استعمل رابعة فان أتى  
استعمل خامسة لان الانقاء  
واجب والايتار مستحب  
قال عليه السلام من  
استجمر فليوتر

وترا وقوله فليوترأى بثلاث أو خمس أو سبع أو غير ذلك والواجب الثلاث فان حصل الانقاء بها والا  
وجبت الزيادة كما تقدم واستحب الايتار ان حصل الانقاء بشفع وجل ابن عمر الاستحباب هنا على استعمال  
البحر فكان يتقلب وترا ويستنجي وتراجعا بينهما وحكاة ابن عبد البر عن مالك وعند أبي داود زيادة  
في هذا الحديث وهو قوله من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج وأما كيفية الاستنجاء فبأن (يأخذ الحجر  
يساره ويضعه على مقدم المقعدة قبل موضع النجاسة ويدها) هكذا في النسخ بتأنيث الضمير والصواب  
وعده وفي بعض النسخ ويمرهما من الامرار (بالمسح والادارة الى المؤخر) وعبارة القوت يأخذ الحجر  
بشماله وعده على مقعده من مقدمها مسحا الى مؤخر المقعدة ثم يري به هناك (ويأخذ الثانية ويضعها  
على المؤخر كذلك ويدها الى المقدمة) وعبارة فيبتدي به من مؤخر المقعدة فيمسحها من مؤخرها الى  
مقدمها ثم يري به (ويأخذ الثالثة فيديرها حول المسربة ادارة) والمسربة كمقعدة تجرى الغائط  
ويخرجه سميت بذلك لانسراب الخارج منها فهي اسم للموضع وهكذا هو نص القوت وزاد عليه  
المصنف فقال (وان عسرت الادارة ومسح من المقدمة أو المؤخرة أجزاء) وقال الرافي في شرح الوجيز  
في كيفية الاستنجاء وجهان أظهرهما وبه قال ابن أبي هريرة وأبو زيد المروزي انه يمسح بكل حجر جميع  
المحل بان يضع واحدا على مقدم الصفحة اليمنى فيمسحها به الى مؤخرها ويديره الى الصفحة اليسرى  
فيمسحها به من مؤخرها الى مقدمها فيرجع الى الموضع الذي بدأ منه ويضع الثاني على مقدمة الصفحة  
اليسرى ويفعل به مثل ذلك ويمسح بالثالث الصفحتين والمسربة ووجهه ما روى انه صلى الله عليه وسلم قال  
فلا يستنج بثلاثة أحجار يقبل الواحد ويدير بالثالث قلت قال ابن الملقن هو غريب وقال  
النووي في شرح المذهب ضعيف منكر لأصل له قال وقول الرافي انه ثابت غلط منه اه قال الرافي  
والثاني قال أبو اسحق ان حجرا للصفحة اليمنى وحجرا للصفحة اليسرى وحجرا للوسط قلت هذا المحكي عن  
أبي اسحق تبع فيه صاحب المذهب والذي حكاه الماوردي عن أبي اسحق أن يمسح بالحجر الاول الصفحة  
اليمنى من مقدمها الى مؤخرها ويمسح بالثاني اليسرى من مؤخرها الى مقدمها ثم يمسح بالثالث جميع المحل  
اه ثم قال الرافي وحكى في التهذيب وجهان ثالثا وهو انه يأخذ واحدا فيضعه على مقدم المسربة ويديره  
الى مؤخرها ويضع الثاني على مؤخرها ويديره الى مقدمها ويحلق بالثالث كان المراد بالمسربة جميع  
الموضع وعلى هذا الوجه يمسح الحجر الاول والثاني جميع الموضع كأنه صفحة واحدة وبطيف الحجر  
الثالث على المنفذ وبهذا يفارق هذا الوجه الوجه الاول فانه على ذلك الوجه يطيف الحجرين الاولين  
ويمسح بالثالث جميع الموضع قلت وهذا الوجه الثالث أقرب الى ما ذكره أصحابنا قال الفقيه أبو جعفر  
الهندواني إذا كان الرجل في الشتاء يقبل بالاول ويدير بالثاني ويقبل بالثالث لان خصيته في الشتاء  
غير متدليتين وذلك الفعل أبلغ وا كان في الصيف يدير بالاول ويقبل بالثاني ويدير بالثالث لان خصيته  
في الصيف متدليتان والمرأة تفعل في الاوقات كلها كالرجل في الشتاء لئلا يتلوث فرجها كذا في شرح  
النقابة للشهني وهكذا نقله شارح المختار وزاد أن المراد بالادبار الذهاب الى جانب الدبر والاقبال ضده  
والله أعلم ثم قال الرافي وهذا الخلاف في الاستحقات أم في الاولوية والاستحباب فيه وجهان عن الشيخ  
أبي محمد أن الوجهين موضوعان على التنافي وصاحب الوجه الاول لا يجيز الثاني لان تخصيص كل حجر  
لومنع مما يمنع رعاية العدد الواجب ولا يحصل في كل موضع الامسحة واحدة وصاحب الوجه الثاني لا يجيز  
الاول للخبر المصرح بالتخصيص ويقول العدد معتبر بالاضافة الى جملة الموضع دون كل جزء منه قلت  
قال النووي وقيل يجوز العدول من الكيفية الثانية الى الاولى دون عكسه والله أعلم ثم قال الرافي وقال  
المهظم الخلاف في الاولوية والاستحباب لثبوت الروايتين جميعا وكل واحد منهما جائز اه \* (تنبيه) \*  
قول المصنف قبل موضع النجاسة فيه اشارة الى انه ينبغي أن يضع الحجر على موضع طاهر بالقرب من النجاسة

ويأخذ الحجر يساره ويضعه  
على مقدم المقعدة قبل  
موضع النجاسة ويمر  
بالمسح والادارة الى المؤخر  
ويأخذ الثاني ويضعه على  
المؤخر كذلك ويمر به الى  
المقدمة ويأخذ الثالث  
فيديره حول المسربة ادارة  
فان عسرت الادارة ومسح  
من المقدمة او المؤخر أجزاء



لأنه لو وضعه على النجاسة لبقى شيئا منها وانشرها وحينئذ يتعين الغسل بالماء ثم إذا انتهت إلى النجاسة  
أدار الحجر قليلا قليلا حتى يرفع كل جزء منه جزءا من النجاسة ولو أمر من غيرا راة فقيه وجهان أحدهما  
لأن الجزء الثاني من المحل يلقى ما ينجس من الحجر والاستنجاء بالنجس لا يجوز وأظهرهم الله بجزئهم لأن  
الاقتصار على الحجر رخصة وتكافؤ الإدارة تضيق باب الرخصة وقد يعبر عن هذا الخلاف بأن الإدارة هل  
تجب أم لا والله أعلم (ثم) إن الرجل إذا كان يستنجي بالجلمد في الغائط ما تقدم بيانه يأخذ الحجر بيسراه  
ويعلم به الموضع ولا يستعين باليمين وفي البول (يأخذ حجرا كبيرا بيمينه) يسك (القضيب) أي الذكر  
(يساره) ويسمى الحجر بقضيبه وبحرك البسار) دون اليمين فلو حركهما جميعا أو خص اليمين بالحركة  
كان مستنجيا باليمين ومنهم من قال الأولى أن يأخذ الحجر بيساره والذكر بيمينه ويمر الحجر على الذكر لأن  
الاستنجاء يقع بالحجر ومسكه باليسار أولى والأول أظهر وأشهر لأن مس الذكر باليمين مكروه وانما قيد  
المصنف الحجر بالكبير لأن الصغير يحتاج إلى ضبطه فمسكه بين إبهامي الرجلين أو بين العقبين ويأخذ  
ذكره بيساره ويمسحه عليه ولا يحتاج في هذه الصورة للاستعانة باليمين وإن كان يستنجي بمحتاج إلى  
ضبطه كالخبرة العظيمة والجدار أخذ ذكره باليسار (فيجمع ثلاثا) أي ثلاث مرات (في ثلاثة مواضع  
أو) يمسح (في ثلاثة أحجار أو) يمسح (في ثلاثة مواضع من جدار) غير ملوك لأحد ولا وقف لما تقدم  
النقل عن ابن الحاج في النهي عنهما حتى ولا ملوك كاله خوف من تلوثه أو غيره إذا أصابه المطر قال الرافعي  
وذكر بعضهم أنه لا طريق للاحتراز عن هذه الكراهية إلا الامساك بين العقبين والإبهامين أما إذا  
استعمل اليمين منه كان مرتكباً للنهي كيف فعل اه (إلى أن لا ترى الرطوبة) والنداء (في محل المسح)  
ويعقبه الجفوف وكذلك إذا مده إلى الأرض ومسح به ثلاثا وفي القوت ومن مذكره من موضع الحشفة  
لم يندفعه لأنه ربما كان في قصبه الاحليل ماء فيخرج بعد وضوئه ما كان فيه من الماء (فإن حصل ذلك  
بمرتبة أي الثالثة ووجب ذلك) أي يمسح المرة الثالثة وجوبا (إن أراد الاقتصار على الحجر) دون اتباعه  
الماء (وإن حصل بالربعة استحب الخامسة لا يثار) لقوله صلى الله عليه وسلم من استنجى فليوتر (ثم ينتقل  
من ذلك الموضع إلى موضع آخر ويستنجي بالماء) تحررا عن عود الرشاش إليه إذا أصاب الماء النجاسة أي  
فإذا كان يستنجي بالحجر فلا يقوم عن الموضع كيلا تنتشر النجاسة وقد تقدم عن النووي أن هذا في غير  
الاخلية المعدة لذلك أما الاخلية فلا ينتقل فيها للمشقة ولأنه لا يناله رشاش (بأن يفيضه) أي يصب  
الماء (باليمين على محل النجس) وهو الذي الكائن على فم المخرج (ويدلك باليسرى) مبتدئا بالوسطى  
ثم بالمسجة والخنصر دل كما (حتى لا يبقى أثر) منه (يدركه الكف بحس اللبس) والمراد بالكف هنا  
الأصابع وصورة الاستنجاء بالماء عند أصحابنا أن يبدأ بغسل قبله أولا ثم يغسل يديه ببطون الخنصر  
والبنصر والوسطى لا يبرزها احترازا عن الاستمتاع بالأصابع حتى ينقطع الاثر ويعرف انقطاعه  
بالخشونة في اللبس وعدم الراحة وفي الفتاوى الظهيرية يصعد بطن الوسطى فيغسل ملاقيها ثم البنصر  
كذلك ثم الخنصر ثم السبابة حتى يغلب على ظنه الدهارة ولا يقدر ذلك بعدد لأن النجاسة مرتبة الارتفاع  
الوسوسة فيقدر بالثلاث ويقع بالسبع والمرأة تصعد البنصر والوسطى جميعا معا ثم تفعل بعد ذلك كما  
يفعل الرجل على ما وصفنا لأنها لو بدأت بأصبع واحدة كالرجل عدى يقع أصبعها في موضعها فيجب عليها  
الغسل وهي لا تشعر به (ويترك الاستقصاء) أي طاب المبالغة (فيسه بالتعرض للباطن) أي لمباطن  
من النجاسة (فإن ذلك منبسط لوسواس) ومن تعمقهم فيه ما أخبرني رجل من أهل الروم أن رجلين من  
فضلائهم تدارعا فقال أحدهما للثاني أنت لا تحسن الاستنجاء فقال الثاني بلى أحسن فيه فأمر بفرسين  
عربيين بعد أن زبطا على متونهما قطعة ثوب أبيض وركب كل منهما واحدا بلا حائل أزار فرج به مشورا  
فوجد أحدهما قد ظهر منه أثر على ذلك الثوب ولا يخفى أن ذلك كله من المبالغات التي لم يكن يعرفها

ثم يأخذ حجرا كبيرا بيمينه  
والقضيب بيساره ويمسح  
الحجر بقضيبه ويحرك  
اليسار فيمسح ثلاثا في ثلاثة  
مواضع أو في ثلاثة أحجار  
أو في ثلاثة مواضع من  
جدار إلى أن لا يرى الرطوبة  
في محل المسح فإن حصل  
ذلك بمرتبة أي الثالثة  
ووجب ذلك أن أراد  
الاقتصار على الحجر وإن  
حصل بالربعة استحب  
الخامسة لا يثار ثم ينتقل  
من ذلك الموضع إلى موضع  
آخر ويستنجي بالماء بان  
يغضيه باليمين على محل  
النجس ويدلك باليسرى حتى  
لا يبقى أثر يدركه الكف  
بحس اللبس ويترك  
الاستقصاء فيه بالتعرض  
للباطن فإن ذلك منبسط  
للسواس

الساف ثم ان الرجل قد يختلف حاله من جهة الطعام والمشرب فلا يكون هذا وأمثاله مما يستدل به على أدب من آداب الاستنجاء واليه أشار المصنف بقوله (وليعلم أن كل ما لا يصل اليه الماء فهو باطن) عن العين (ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تبرز) أي ما لم تظهر الى الخارج (وكل ما هو ظاهر) ويحسه البصر (وثبت له حكم النجاسة فعد طهوره أن يصل الماء اليه) بالامرار (فيزيل) حتى يتيقن الطهارة (ولامعنى الوسواس) فيه (ويقول بعد الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من النفاق وحسن فرجى من الفواحش) وانما ص النفاق بالقاب لكونه موضعه والفواحش جمع فاحشة وكل شيء جاوز الحد فهو فاحش والبراد هنا الزمان المناسبة الفرج وانما جمعه نظرا الى أنواعه ثم ان هذا الدعاء لم أجده هكذا الا في القوت وانصه فيقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من الشك والنفاق وحسن فرجى من الفواحش اه وقد روى عن علي رضي الله عنه دعاء الاستنجاء من طرق أربعة ضعيفة الاولى من طريق بخارجة بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن علي قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثواب الوضوء فقال الحديث وفيه واذا غسلت فرجك فقل اللهم حصن فرجى واجعاني من الذين اذا أعطيتهم شكروا واذا ابتليتهم صبروا أخرجه أبو القاسم بن منده في كتاب الوضوء والمستغفرى في الدعوات والديلمي في مسند الفردوس لكن الحسن عن علي منقطع وخارجة بن مصعب تركه الجمهور والثانية من طريق أحمد بن مصعب عن حبيب بن أبي حبيب عن أبي اسحق عن علي فذكر نحوه وفيه بعض زيادات أخرجه المستغفرى أيضا وأحمد بن مصعب حافظ لكنه انهم بوضع الحديث والثالثة من طريق أبي جعفر المرادى عن محمد بن الحنفية قال دخلت على والدى علي بن أبي طالب رضى الله عنه واذا عن يمينه اناء من ماء فسمي ثم سكب على يده اليسرى ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجى واستر عورتى ولا تشمت بي عدوى الحديث أخرجه أبو القاسم بن عساکر في أماليه وفي سنده أصرم بن حوشب وقد وصف بانه كان يضع الحديث والرابعة من طريق جعفر الصادق عن آبائه أخرجه الجرح بن أبي أسامة في مسنده قال الحافظ في تخريج أحاديث الاذكار وفي مسنده حماد بن عمرو والنسبي وقد وصف أيضا بانه كان يضع الحديث قال ولم يحضرنى سياق لفظه الآن والله أعلم (وبذلك يده) بعد الفراغ من الاستنجاء (بحائط) أي جدار ان كان في البنيان (أو بالارض) ان كان بالصحراء (ازالة للرائحة ان بقيت) وقد عقد أبو داود في سننه عليه بابا فقال باب الرجل يده بالارض اذا استنجى وأخرج فيه من حديث أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أتى الخلاء أثبت يده في ثور أو ركوة فاستنجى ثم مسح يده على الارض ثم أثبت يده بانه آخر فتوضأ وأخرجه ابن ماجه أيضا وقال النووي ويستحب أن يبدأ المستنجى بالماء بقبلة ويدلك يده بعد غسل الدبر وينضح فرجه أو يراويه بعد الاستنجاء دفعا للوسواس ويعتمد على أصبعه الوسطى في غسل الدبر ويستعمل من الماء ما يغلب على الظن زوال النجاسة عنه ولا يتعرض للباطن ولو غلب على ظنه زوال النجاسة ثم شتم من يده ريحها فهل يدل على بقاء النجاسة في المحل كله في اليد أم لا وجهان أحدهما لا والله أعلم (والجمع بين الماء والجرح) أو ما في معناه (مستحب) وفي شرح الرافعي أفضل وفي كتب أصحابنا غسل المحل بعد التنقية بنحو الجرح أدب (فقد ورد انه لما نزل قوله عز وجل فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين) أخرجه البزار في مسنده من حديث ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ما هذه الطهارة التي أئني الله بها عليكم قالوا) انا نتبع الحجارة الماء أي (نجمع بين الماء والجرح) وسنده ضعيف كما قاله العراقي وابن الملقن وقال العراقي ورواه ابن حبان والحاكم وصححه من حديث أبي أيوب وجابر وأنس في الاستنجاء بالماء ليس فيه ذكر الجرح اه قلت وأخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه من حديث أبي هريرة رفعه قال نزلت هذه الآية في أهل قباء فيه رجال يحبون أن يتطهروا قال كانوا يستنجون بالماء فنزلت فيهم هذه الآية وقال الترمذى

وليعلم أن كل ما لا يصل اليه الماء فهو باطن ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تظهر وكل ما هو ظاهر وثبت له حكم النجاسة فعد طهوره أن يصل الماء اليه فيزيله ولا معنى للوسواس ويقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من النفاق وحسن فرجى من الفواحش ويدلك يده بحائط أو بالارض ازالة للرائحة ان بقيت والجمع بين الماء والجرح مستحب فقد روى أنه لما نزل قوله تعالى فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ما هذه الطهارة التي أئني الله بها عليكم قالوا كنا نجتمع بين الماء والجرح

حديث غريب وقال العراقي وابن الملقن وفي ذلك رد على قول النووي تبعه ابن الصلاح ان لو ارد في جمع أهل قبا بين الماء والاحجار لأصله في كتب الحديث وانما قاله أصحابنا وغيرهم في كتب الفقه والتفسير اه وقال الرافعي وفيه من طريق المعنى أن العين تزول بالجر والاثر بالماء فلا يحتاج الى محاصرة عين النجاسة وهي محبوبة فان اقتصر على أحدهما فالماء أولى لانه يزول العين والاثر بالجر لا يزول الا العين اه قال القسطلاني والذي اتفق عليه جمهور السلف والخلف أن الجمع بين الماء والجر أفضل فيقدم الحجر لتخف النجاسة وتقل مباشرتها بيده ثم يستعمل الماء وسواء فيه الغائط والبول كما قاله ابن سرة وسليم الرازي وكلام القفال الشاشي في محاسن الشريعة يقتضي تخصيصه بالغائط \* (تنبيه) \* ومنهم من كره الاستنجاء بالماء ونفى وقوعه عن النبي صلى الله عليه وسلم متمسكين بما رواه ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال اذا لازال في يدي نبتن وعن نافع عن ابن عمر انه كان لا يستنجي بالماء وعن الزهري قال ما كنا نفعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء ونقل ابن التين عن مالك انه أنكر أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم استنجي بالماء وعن ابن حبيب انه منع من الاستنجاء بالماء لانه مطعوم وقال بعضهم لا يجوز الاستنجاء بالاحجار مع وجود الماء والسنة قاضية عليهم استعمل النبي صلى الله عليه وسلم الإحجار وأبوهريرة معه ومعه أداة من ماء أخرجه البخاري والاصمعيلى من طريق شعبة عن عطاء بن أبي ميثون عن أنس وعند مسلم فخرج علينا وقد استنجي بالماء وعند ابن خزيمة في صحيحه من حديث جرير بن ربيعة فأتته بماء فاستنجي به وفي صحيح ابن حبان من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من غائط قط الا من ماء والله أعلم \* (تنبيه) \* آخر قد تقدم أن الجمع بينهما أدب وقال الشنن في شرح النقاية وقيل هو سنة في زماننا ما روى البيهقي في سننه وابن أبي شيبة في المصنف عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال من كان قبلكم كانوا يعرفون بعرا وأنتم تملطون ثلطا فاتبعوا الحجارة الماء اه قلت وأخرج الترمذي من حديث عائشة انها قالت مررت بأزواجكن أن يغسلن أثر الغائط والبول فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل

\* (فصل) \* لم يشر المصنف هنا الى كل ما يستنجي عنه وقد أوردته في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز ونحن نذكر خلاصته من تقرير الرافعي قال الخارج من البدن اماريح فلا يستنجاء منه أوعين فان وجب بخروجها الطهارة الكبرى كالمني والحيض فيجب الغسل ولا يمكن الاقتصار على الحجر قلت قال النووي صرح صاحب الحاوي وغيره بجواز الاستنجاء بالحجر من دم الحيض وفأدته فحين انقطع حيضها واستنجت بالحجر ثم تيممت لسفر أو مرض صلت ولا إعادة اه ثم قال الرافعي وان لم تجب به الطهارة الكبرى نظر ان لم تجب به الصغرى أيضا نظر فان كان طاهرا فذلك وان كان نجسا كدم الفصد والحجامة فيزال كما يزال سائر النجاسات ولا مدخل للحجرفيه وان وجبت به الطهارة الصغرى فان خرج من الثقب التي تنفتح وبحكم بانتقاض الطهارة بالخارج منها فيزال كسائر النجاسات ألا لا يجزئ فيه مدخل فيه وجوه ثلاثة وان خرج من السيلين نظر ان لم يكن ملوثا كالود والحصة التي لا رطوبة معها ففي وجوب الاستنجاء فيه قولان اصحهما لا يجب لا بالماء ولا بالحجر لان المقصود من الاستنجاء إزالة النجاسة أو تخفيفها عن المحل فاذا لم يتلوث المحل ولم يتنجس فلا معنى للإزالة ولا للتخفيف والثاني يجب لانه لا يتخلو عن رطوبة وان قلت وخفيت وان كان ملوثا فينظر ان كان نادرا كالدم والقبح ففيه قولان أحدهما يتعين ازالته بالماء رواه الربيع والثاني رواه المزني وحرملة وهو الصحيح انه يجوز الاقتصار فيه على الحجر نظر الى المخرج المعتاد فان خروج النجاسات منه على الانقسام الى الغالبة والنادرة بما يتكرر ويعسر البحث عنها والوقوف على كيفية إزالتها فينبط الحكم بالخروج ومنهم من قطع هذا وحمل ما رواه الربيع على ما اذا كان بين الالبتين لاني الداخل ومن جملة النجاسات النادرة الذي فيجب فيه هذا الاختلاف وحكى عن القفال تفصيل في النجاسات

النادرة وهو ان ما يخرج منها مشوب بالمعتاد كفي الحجر فيه وان تمحض النادر فلا بد من الماء هذا في الخارج النادر أما المعتاد فان لم يعد المخرج فعليه أحد الأمرين اما ازالته بالماء كسائر النجاسات واما التخفيف بجماد وان عدا المخرج فظان لم ينتشر أكثر من القدر المعتاد فكذلك يتخير بين الأمرين وذلك القدر من الانتشار يتعذر أو يتعسر الاحتراز عنه ونقل المزي أنه اذا عدا المخرج لا يجزئ في الماء منهم من أثبتة قولا آخر وزعم أن الضرورة تختص بالمخرج ولا تسامح فيما عداه بالاقتصار على الانتحار والاكترون امتنعوا من اثباته قولا وانقسموا الى مغالط ومؤول وان انتشر أكثر من القدر المعتاد وهو أن يعدد المخرج وما حوله فينظر ان لم يجاوز الغائط الاليتين ففي جواز الاقتصار فيه على الاجبار قولان أحدهما الجواز رواه الربيع واحتج الشافعي رضي الله عنه لهذا القول بان قال لم يزل في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم رقة البطون وكان أكثر أقواتهم التمر وهو ما رقى البطن ومن رقى بطنه انتشر خلؤه عن الموضع وما حوله ومع ذلك أمروا بالاستجمار والثاني ذكره في القديم انه لا يجوز لانه انتشار لا يعم ولا يغلب واذا اتفق وجب غسله كسائر النجاسات وفيه طريقان أحدهما القطع بالقول الأول رواها الشيخ أبو محمد والمسعودي والثانية القطع بالقول الثاني حكاهما كثيرون من الأئمة وأما البول فالحشفة فيه بمثابة الاليتين في الغائط والأمر فيه على هذا الاختلاف وعن أبي اسحق المروزي انه اذا جاوز البول الثقب لم يجز فيه الحجر قولا واحدا والخلاف والتفصيل في الغائط والفرق أن البول ينفصل على سبيل الترزيق فيباعد فيه الانتشار وان جاوز الغائط الاليتين والبول الحشفة تعينت الازالة بالماء كسائر النجاسات لانه نادر بمرارة ولا فرق بين القدر المجاوز وغيره ومنهم من جعل ما لم يجاوز على الخلاف ثم حيث يجوز الاقتصار على الحجر فذلك بشرط أن لا تنتقل النجاسة عن الموضع الذي أصابته عند الخروج فلو قام وانضمت البتة عند الخطو وانتقلت النجاسة تعين الماء وبشرط أن لا يصيب موضع النجاسة من خارج حتى لو عاد اليه وشاش ما أصاب الأرض تعين الماء وبشرط أن لا يصفى الخارج عن الموضع فان جفت تعين الماء وحكى الروياني انه ان كان يقامه الحجر يجزئ والا فلا واختار هذا الوجه والله أعلم

**\* (فصل) \*** وقال أصحابنا ان جاوز النجس المخرج أكثر من قدر الدرهم فوجب غسله لان ما على المخرج انما اكتفى فيه بغير الغسل للضرورة وللضرورة في المجاوز ولو جاوز المخرج قدر الدرهم فعند أبي حنيفة وأبي يوسف لا يجب غسله وعند محمد يجب بذاء على أن المخرج كالظاهر وهو قول محمد أو كالباطن وهو قولهما وفي القنية ولو أصاب المخرج نجاسة من غيره أكثر من قدر الدرهم فالصحيح انه لا يظهر الا بالغسل ولو كانت المقدرة كبيرة وفيها نجاسة لم تجاوز المخرج وهي أكثر من قدر الدرهم فعن الفقيه أبي بكر محمد بن الفضل لا تجزئه الاجبار وعن أبي شجاع والطحاوي تجزئه والله أعلم **\* خاتمة الباب \***

قال الرافعي لا فرق بين الخنثى المشكل وبين واضح الحال في الاستنجاء من الغائط وأما في البول فليس للمشكل أن يقتصر على الحجر اذا بال من مسلكيه أو أحدهما لان كل واحد منهما اذا أفر دناه بالنظر احتمل أن يكون زائدا فيسبيل النجاسة الخارجة منه سبيل دم الفصد والحجامة نعم يجيء في مسلكيه الخلاف في جواز الاقتصار على الحجر في الثقب المنفتحة مع انفتاح المسالك المعتاد اذا قلنا ينتقض الطهارة بالخارج منها وأما واضح الحال فالرجل يخيران شاء اقتصر على الماء وان شاء استعمل الاجبار أو ماني معناها وكذلك البكر لان البكرة تمنع من نزول البول في النرج وأما الثيب فالغالب انهم اذا بالت تعدي البول الى فرجها الذي هو مدخل الذكر ومخرج الولد لان ثقبه البول فوقه فيسبل اليه فان تحققت ان الأمر كذلك لم يجزها الا الماء وان لم يتحقق جازها الاقتصار على الحجر لان موضع خروج البول لا يختلف بالثيابة والبكرة وانتشار البول الى غيره غير معلوم وحكى وجه انه لا يجوز لها الاقتصار على الحجر بحال ثم القدر الغسول من الرجل ظاهر وهو من المرأة ما يظهر اذا جلست على القدمين وفيه وجه تغسل الثيب باطن

\* (کیمیۃ الوضوء) \*

**\* (کیفیتہ الوضوء) \***

إذا فرغ من الاستنجاء  
اشتغل بالوضوء فلم ير رسول  
الله صلى الله عليه وسلم قط  
خارجاً من الغائط الا توضأ  
ويبتدئ بالسؤال فقد قال  
رسول الله صلى الله عليه  
وسلم ان أفواهكم طرق  
القرآن فطيموها بالسؤال  
فينبغي أن ينوي عند  
السؤال تطهيره لقراءة  
القرآن وذكر الله تعالى في  
الصلاة وقال صلى الله عليه  
وسلم صلاة على أثر سؤال أفضل  
من خمس وسبعين صلاة بغير  
سؤال وقال صلى الله عليه  
وسلم لو أن أشق على أمتي  
لأمرتهم بالسؤال عند كل  
صلاة

بتأخير العشاء والسؤال عند كل صلاة وأخرج ابن ماجه فعل الصلاة وأخرج فعل السؤال من حديث  
 سعيد المقبري عن أبي هريرة وأخرج الترمذي فصل السؤال من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة وأخرج  
 أبو داود من حديث زيد بن خالد الجهني بلفظ المصنف سواء وأخرجه الترمذي والنسائي وحديث الترمذي  
 مشتمل على الفعلين وكذلك عند أحد والضياء وعند البيهقي من حديث أبي هريرة بلفظ مع كل وضوء وكذا  
 عند الطبراني في الأوسط عن علي واقتصر على فصل السؤال وعند الحاكم من حديث العباس بن عبد  
 المطلب بلفظ لفرض عليهم السؤال عند كل صلاة كما فرضت عليهم الوضوء وعند أحمد والنسائي عن أبي  
 هريرة بلفظ عند كل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بسؤال وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن مكحول  
 مرسل بلفظ لامرهم بالسؤال والطيب عند كل صلاة (وقال صلى الله عليه وسلم مالي أراكم تدخلون على  
 قلما استاكوا) قال العراقي أخرجه البزار والبيهقي من حديث العباس بن عبد المطلب وأحمد والبخاري  
 من حديث تمام بن العباس والبيهقي من حديث عبد الله بن عباس وهو مضطرب اه قلت والذي قال انه  
 مضطرب هو أبو علي بن السكن فقد رواه أحمد والجماعة المذكورون وابن أبي خيثمة من حديث تمام كما  
 ذكر ورأه الطبراني من حديث جعفر بن تميم أو تمام عن أبيه وقيل تمام بن قثم أو قثم بن تمام وقوله  
 قلما بضم القاف وسكون اللام (أي صفر الأسنان) وقد قلت من باب تعب اذا تغيرت بصفرة أو خضرة  
 وهو أفصح وهي قلما والجمع قلم كاجر وجر (وكان صلى الله عليه وسلم يستاك من الليل مرارا) وفي بعض  
 النسخ في الليلة مرارا قال العراقي أخرجه مسلم من حديث ابن عباس اه (وعن ابن عباس رضي الله  
 عنهما انه قال لم يزل يأمرنا) رسول الله صلى الله عليه وسلم (بالسؤال حتى ظننا انه سينزل عليه فيه شيء)  
 أخرجه الامام أحمد في مسنده من حديثه قاله العراقي (وقال) صلى الله عليه وسلم (عليكم بالسؤال فانه  
 مطهرة للغم ومرضاة للرب عز وجل) أخرجه البخاري تعليقا مجزوما في كتاب الصيام من حديث  
 عائشة والنسائي وابن خزيمة موصولا قاله العراقي وقد وصل المصنف هذا الحديث بحديث ابن عباس  
 الذي قبله وقد رواه من حديث ابن عباس الطبراني في الأوسط والبيهقي في شعب الإيمان اه قلت  
 وأخرجه ابن عدي من رواية الخليل بن مرة عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس بلفظ مطهرة للغم  
 مرضاة للرب مغرحة للملائكة قال والخليل عنده منا كبير قاله البخاري قلت وأخرجه أحمد من حديث  
 ابن عمر الا انه قال مطيبة بدل مطهرة والباقي كلفظ المصنف (وقال علي رضي الله عنه السؤال يزيدني  
 الحفظ ويذهب البلغم) وفي كتاب النوادر للترمذي الحكيم السؤال يزيد للحافظ حفظا وفي كلام ابن  
 عباس في السؤال عشر خصال فذكر منها انه ينقي البلغم والبلغم أحد الاخلالات الاربعة (وكان أصحاب  
 النبي صلى الله عليه وسلم يروحون والسؤال على آذانهم) قال العراقي أخرجه الخطيب في كتاب أسماء  
 من روى عن مالك وعند أبي داود والترمذي وصححه أن زيد بن خالد كان يشهد الصلوات وسوا كه على  
 اذنه موضع القلم من اذن الكاتب اه قلت وهو الذي قدمناه آنفا وأوله لولا أن أشق وفيه قال أبو سلمة  
 فرأيت زيدا يجاس في المسجد وان السؤال من اذنه موضع القلم من اذن الكاتب فكما قام الى الصلاة  
 استاك وقد أخرجه النسائي كذلك وحديث الترمذي مشتمل على الفعلين كما تقدم وقال حسن صحيح وقول  
 المصنف يروحون أي يأتون الى المساجد من بعد زوال الشمس لحضور الصلاة في المسجد مع النبي صلى الله  
 عليه وسلم \* (تنبيه) قد بقيت أحاديث في فضل السؤال لم يذكرها المصنف ونحن نشير اليه ففها  
 ما أخرجه الستة خلا الترمذي من حديث حذيفة رفعه كان اذا قام من الليل يشوص فاه بالسؤال  
 واختلاف في معنى الشوص هنا ففيل هو الغسل وقيل الدلك وقيل التنقية وقيل يشوص يشوص يستاك عرضا  
 وقال ابن دريد الشوص الاستيالك من أسفل الى أعلى ويقال شئت معرب شئت بمعنى غسلت بالفارسية  
 قلت ومصدره شئت بزيادة النون وأخرج أبو داود من حديث عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر ان رسول

وقال صلى الله عليه وسلم  
 مالي أراكم تدخلون على  
 قلما استاكوا أي صفر  
 الأسنان وكان عليه السلام  
 يستاك في الليلة مرارا وعن  
 ابن عباس رضي الله عنه  
 أنه قال لم يزل يأمرنا  
 وسلم يأمرنا بالسؤال حتى  
 ظننا انه سينزل عليه فيه  
 شيء وقال عليه السلام عليكم  
 بالسؤال فانه مطهرة للغم  
 ومرضاة للرب وقال علي بن  
 أبي طالب كرم الله وجهه  
 السؤال يزيد في الحفظ  
 ويذهب البلغم وكان أصحاب  
 النبي صلى الله عليه وسلم  
 يروحون والسؤال على  
 آذانهم

الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة طاهرا أو غير طاهر فلما شق ذلك عليه أمر بالسؤال لكل صلاة فكان ابن عمر يرى به قوة وكان لا يدع الوضوء لكل صلاة وأخرج الستة خلا لخباري من حديث عائشة رفعتهم عشر من الفطرة فساقه وذ كرفهم السؤال وأخرج أبو داود من حديثها أيضا رفعتهم كان يوضع له وضوء وسوا كه فاذا قام من الليل تخلى ثم استاك وأخرج أيضا من حديثها رفعتهم كان لا يرقذ في ليل ولا نهار فيستيقظ الاتسول قبل أن يتوضأ وأخرج البخاري في تفسير آل عمران من حديث ابن عباس بت عند النبي صلى الله عليه وسلم فاستن الحديث وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال من حديث عبد الله بن عمرو رفعه لولأن أشق على أمي لا مرتهم أن يستاكوا بالاسحار وأخرج أحمد عن أبي بكر والشافعي وأحمد أيضا والنسائي وابن حبان والحاكم والبيهقي عن عائشة وابن ماجة عن أبي أمامة بلفظ السؤال مطهرة للفم مرضاة للرب وزاد الطبراني في الاوسط عن ابن عباس وبجلاء للبصر وفي الكبير عنه يطيب الفم ورضي الرب وفي كتاب الايمان لرسة عن حسان بن عطية مرسل السؤال نصف الايمان والوضوء نصف الايمان وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال عن عبد الله بن عمرو بن حنبل ورافع بن خديج معا السؤال واجب وغسل الجمعة واجب على كل مسلم وعن عبد الله بن جزء السؤال من الفطرة وأخرج ابن عدى والعقيلي والخطيب في الجامع عن أبي هريرة السؤال يزيد الرجل فصاحة وأخرج الديلمي في الفردوس عن أبي هريرة السؤال سنة فاستاكوا أي وقت شئتم ومن حديث عائشة السؤال شفاء من كل داء الا السام والسم الموت (وكيفيته أن يستاك بخشب الاراك) شجر من الخض يستاك بقضبانة والواحدة اراكه ويقال هي شجرة طويلة ناعمة كثيرة الورق والاغصان خواردة العود وله غر في عناقيد يسمى البربريلاء العنقود الكف وفي الشفاء هو أفضل ما يستاك به بأصله وفرعه من الشجر ونباته في بطون الاودية وور بجانب في الجبال وذلك قليل اه فقول المصنف بخشب الاراك اعم من الاصل والفرع والمعرف الا أن في الاستعمال أصله المتبطن في الارض يحفر عليه فيخرج وهو طري ويقلع على قدر الشبر أو أكثر وينشف ويرسل الى سائر البلدان (أو غيره من قضبان الانجار) جمع قضيب وهو الغصن الناعم بجر يد التخل وعرجونه والزيتون وبكل ماله رائحة كالسعد (مما يخشن) اسمه (ويزيل القلق) محركة وهي صفرة تعلو الاسنان وخضرة كالخرقة الخشنة ونحوها نعم لو كان خزانة كاصبعه الخشنة ففيه ثلاثة أوجه أظهرها لاول الثاني موافق لابي حنيفة ومالك فانهم ما قالوا يجرى ويكره من عود الاس والنسج والرمان والورد والريحان واللفت طبيا فان الاستياك من كل ذلك يورث امراضا خاصة (و يستاك) الانسان (عرضا) لما ورد اذا استسكتم فاستاكوا عرضا رواه أبو داود في مراسيله والمراد عرض الاسنان ويستاك أيضا (طولا) وهو الذي يفسر به الشوص على أحد الأقوال وهو من سفلى الى علو وقال النووي في الروضة كره جماعات من أصحابنا الاستياك طولا أي لانه يجرح اللثة (وان اقتصر فعرض) لانه يحصل به المقصود وهو كذلك بعينه المنقول عن أصحابنا وذكره المصنف في الوسيط أيضا ولم يذكر المصنف استياك اللسان فقد ورد ذلك من فعله صلى الله عليه وسلم فيمارواه الشيخان وأبو داود والنسائي من حديث أبي موسى رضي الله عنه قال أنبت النبي صلى الله عليه وسلم فوجدته يستن بسؤال بيده يقول أع أع والسؤال في فيه كأنه يتنوع هذا اللفظ البخاري وهو يضم الهمزة فيها وفي رواية غير أبي ذر يفتحها وعند ابن عساكر بالاعجام وعند النسائي غاغا وعند أبي داود أه وفي صحيح الجوزي الخ بخبرهما والهاء مجمعة وانما اختلفت الروايات لتقارب مخارج هذه الاحرف وكلها ترجع الى حكاية صوته صلى الله عليه وسلم اذ جعل السؤال على طرف لسانه كما عند مسلم والمراد طرفه الداخل كما عند أحمد يستن الى فوق (ويستحب السؤال عند كل صلاة) أي عند اعادة القيام اليها كما من حديث الشيخين لولأن أشق على أمي لا مرتهم بالسؤال عند كل صلاة أي أمر ايجاب (وعند كل وضوء) لما تقدم من حديث

وكيفية أن يستاك بخشب الاراك أو غيره من قضبان الانجار مما يخشن ويزيل القلق ويستاك عرضا وطولا وان اقتصر فعرضاً ويستحب السؤال عند كل صلاة وعند كل وضوء

لولا أن أشق على أمتي لامرئهم بالسؤال عند كل وضوء أي أمر إيجاب فبقى الأمر على الاستحباب والسنية وحكى عن داود واسحق وجوبه لكن نقل عن اسحق أن تركه عبدا يبطل الصلاة والمشهور عن داود أنه سنة وكذا ابن خرم وزاد الا يوم الجمعة فإنه فرض لازم وغلط ابن أبي الدم في كتاب الانتصار القول المحكي عن اسحق بأنه شرط في صحة الصلاة وفي بعض نسخ الحلية للشاشي أن أبا اسحق قال بذلك ولعله تصحف باسحق (وان لم يصل عقبه) أي في الحال واستدل صاحب الهداية من أصحابنا على سنيته بأنه صلى الله عليه وسلم كان يواطىء عليه واعترض عليه بأن المواظبة تفيد الوجوب لا السنية وأجيب بأن المختار أن لا تفيد له لكنه مقيد بعدم المعارض وهو قوله عليه السلام لولا أن أشق على أمتي لامرئهم بالسؤال عند كل وضوء ولو وجب لامرئهم شق عليهم أولا ومن ثم قال شارح الكنز الأصح أنه مستحب لأنه ليس من خصائص الوضوء وفي فتح القدير وهو الحق وبوافقه ما في المقدمة الغزوية يستحب في خمسة مواضع القيام إلى الصلاة وعند الوضوء (وعند تغير النكبة) على وزن نكرة اسم من نكته عليه وله نكته أو نكته إذا تنفس على أنفه لبشتم ربيعفه (بالنوم) أي ذلك التغير قد يكون بالنوم (أو) ذلك التغير يكون من (طول الازم) بفتح فسكون البسكوت الطويل أو من ترك الأكل (أو) من (أكل ما تنكره راحته) كالصل والثوم أو غيرهما من الخبائث وكذلك يستحب عند إرادة الجماع وأول ما يدخل المنزل وعند قراءة القرآن تعظيما له وفي كل حال إلا للصائم بعد الزوال فيكره خلافا لابي حنيفة ومالك وأحمد قال النووي ولما قول غريب أنه لا يكره السؤال للصائم بعد الزوال فهذه المواضع كلها ما يستحب فيها السؤال ويترد فيه الاستحباب لكنه أكد في مواضع منها عند الصلاة وإن كان على الطهارة سواء كان متغير الفهم أو لم يكن ولم يذكر المصنف بقية خصال السؤال وقدر روى عن ابن عباس فيه عشر خصال يذهب الحنفى ويجلو البصر ويشد اللثة ويطيب الفم وينقى البلغم وتفرح له الملائكة ورضى الرب تعالى وبوافق السنة ويزيد في حسنات الصلاة ويصحح الجسم وزاد غيره ويزيد الحفظ وينبت الشعر ويصفي اللون وزاد شيخ مشايخنا السيد موسى بن أسعد المحاسنى الحنفى الدمشقى في شرح منظومة السؤال له خصال في السؤال غير ما ذكر منها أنه يورث الغنى مع الإدامان عليه ويطرد وساوس الشيطان ويفصح اللسان ويهضم الطعام ويغزى المني ويبطئ الشيب ويشد الظهر ويؤنس في اللحد ويوسع له في قبره ويزيد في العتق ويذكر الشهادة عند الموت ويسهل خروج الروح من البدن ويذهب الجوع وينور الوجه ويسكن الصداع ويقطع الرطوبات وقد نظم بعض الفضلاء أكثر تلك الخصال في أبيات فقال

فوائد السؤال عشرون تحب \* مطهرة للفم مرضاة لرب  
يفرح أملا كما يغبط الشيطان \* يطيّب نكبة جلاء الأسنان  
يحسد أبصارا وتؤتى السنة \* يحسن الصوت يركى الفطنة  
يشد لحم ميت الأسنان \* يزيد في فصاحة اللسان  
يذكر الميت بالشهادة \* ينهى لمن اعتاده اعتداده  
يبطئ الشيب يزيد الاجرا \* يسهل النزاع يقوى الظهر  
يزيد في العتق على المعتاد \* وقاطع رطوبة الاجساد

هـ وفي تاريخ دار العبد الصمد الخ لولا أني عن أنس رضى الله عنه رفعه عليكم بالسؤال فنعم الشيء السؤال يذهب الحفر وينزع البلغم ويجلو البصر ويشد اللثة ويذهب بالجور ويصلح المعدة ويزيد في درجات الجنة ويحمد الملائكة ورضى الرب ويغضب الشيطان قال الترمذى الحكيم وليبلغ ريقه في أول استنابا كه فإنه ينفع من الجذام والبرص وكل داء سوى الموت ولا يبلغ بعد شيئا فإنه يورث النسيان \* (تنبيه) \* لم يذكر المصنف دعاء السؤال وذكره الرويانى في البحر فقال ويقول عند السؤال اللهم بيض به أسناني وشده

وان لم يصل عقبه وعند  
تغير النكبة بالنوم أو  
طول الازم أو كل ما تنكره  
راحتته



لثاني وبارك لي فيه يا راحم الراحمين (ثم عند الفراغ من السؤال يجلس) أي يتبوء والا فضل أن يكون مستقبل القبلة (للا وضوء ويقول بسم الله الرحمن الرحيم) هكذا هو في شرح المذهب وفي شرح المفتاح للاستاذ أبي منصور بسم الله وبالله وعلى مله رسول الله وفي زيادات العبادي بسم الله العظيم الحمد لله على الاسلام ونعمته وهذا هو المنقول عن متقدمي الحنفية وعزاه الطحاوي الى السلف وقيل بل الافضل ما ذكره المصنف لعموم حديث ذي بال وجمع المصنف في بداية الهداية بين البسملة والدعاء الذي يليه في موضع واحد وعبارة الوجيز وأن يقول بسم الله أي للتبرك والتعين قال الرافعي وهو أقلاها وأما أكملها أن يأتي بها تامة كما نبه عليه الولي العراقي وقال الزاهدي من أئمتنا أن الافضل أن يأتي بها بعد التعوذ وفي النهر ولو كبر أو همل أو وجد الله كان مقبلاً لاصل السنة وقال قاضيخان الاصح أنه يأتي بها مرتين مرة قبل كشف العورة للاستنجاء ومرة بعد سترها عند ابتداء غسل سائر الاعضاء احتياطاً للخلاف الواقع فيها وذهب أحدنا الى أن التسمية واجبة لما (قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله عليه) فالت المعنى (أي لا وضوء كاملاً) قال الرافعي كذلك روي في بعض الروايات ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم من توضع كراسم الله عليه كان طهوراً لجميع بدنه ومن توضع لم يذ كراسم الله كان طهوراً للاعضاء وضوئه ولو كانت التسمية واجبة لما طهر شيء اهـ والحديث الذي أورده المصنف قال العراقي أخرجه الترمذي وابن ماجه من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة ونقل الترمذي عن البخاري أنه أحسن شيء في هذا الباب اهـ قلت ورواه أبو داود وابن ماجه من رواية أبي هريرة وصححه الحاكم وغلطه غير واحد في ذلك وقال أحمد لا أعلم حديثاً في هذا الباب له اسناد جيد قاله ابن الملقن وفي الباب عن أبي سعيد وعائشة وسهل بن سعيد وأبي سبرة وأم سبرة وعلي وأنس وأما قول الرافعي كذلك روي في بعض الروايات فقال ابن الملقن هذه غريبة وقال الحافظ لا أعلمها في رواية ولكن معناها في الحديث الذي يليه يعني من توضع كراسم الله عليه الحديث وقال النووي في الاذكار وجاء في التسمية أحاديث ضعيفة ثبت عن أحمد بن حنبل أنه قال لا أعلم في التسمية في الوضوء حديثاً ثابتاً قال الحافظ ابن حجر في تخرجه أحاديثه لا يلزم من نفي العلم بثبوت العلم وعلى التناول لا يلزم من نفي الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة فلا ينتفي الحكم وعلى التناول لا يلزم من نفي الثبوت عن كل فرد نفيه عن المجموع وقال بعد ما ساق الاحاديث الواردة في التسمية كلها ما نصه قال أبو الفتح اليعمري أحاديث الباب ما صريح غير صحيح وأما صحيح غير صريح وقال ابن الصلاح يثبت بمجموعهما ما يثبت به الحديث الحسن والله أعلم اهـ \* (تنبيه) \* لو نسي التسمية في الابتداء وذكرها في أثناء الوضوء أتى بها كمالاً ونسي التسمية في ابتداءه إلا كل يأتي بها إذا ذكر في الاثناء ولو تركها في الابتداء عدا فهل يشمر له التدارك في الاثناء هذا محتمل قال النووي قول الرافعي هذا محتمل عجيب فقد صرح الاصحاب بأنه يتدارك في العمدة ومن صرح به المحاملي في المجموع والجرجاني في التحرر وغيرهما وقد أوضحه في شرح المذهب (ويقول عند ذلك أعوذ بالله من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون) وعبارة القوت ويقول عند التسمية أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون ومثله في العوارف للسهروردي اعلم أن النووي في الاذكار قال وأما الدعاء على أعضاء الوضوء فلم يحث فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وكرر ذلك بنحوه في كثير من كتبه فقال في التنقيح ليس فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال في الروضة لأصله ولم يذكره الشافعي ولا الجمهور يعني الحديث الذي أورده الرافعي تبعاً للغزالي في غسل الرجلين وقال في شرح المذهب متعباً على مصنفه حيث أورده لأصله ولا ذكره المتقدمون وقال في المنهاج وحذفت دعاء الاعضاء إلا لأصله وقد تعقبه صاحب المهمات فقال ليس كذلك بل روي من طرق منها عن أنس رواه ابن جبان في تاريخه في ترجمة عباد بن صهيب وقد قال أبو داود أنه صدوق قدرى وقال أحمد ما كان بصاحب كذب وتعقبه الحافظ ابن

ثم عند الفراغ من السؤال يجلس للوضوء مستقبل القبلة ويقول بسم الله الرحمن الرحيم قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله تعالى أي لا وضوء كاملاً ويقول عند ذلك أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون

جرح فقال لو لم يرد فيه الا هذا المشي الحال ولكن بقية ترجمته عند ابن حبان كان يروي المناكير عن  
 المشاهير حتى يشهد المبتدئ في هذه الصناعة انها موضوعة وساق منها هذا الحديث ولا تنافي بين قوله وبين  
 قول أجدوا في داود بان يجمع بأنه كان لا يتعمد بل يقع ذلك في روايته من غلطه وغفلة ولذلك تركه البخاري  
 والنسائي وأبو حاتم وغيرهم اه وفي حديث علي الذي أخرجه ابن منده في كتاب الوضوء والمستغفري  
 في الدعوات وأبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طرق عن مغيث بن بديل عن خارج بن مصعب  
 عن يونس بن عبيد عن الحسن هو البصري عن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 ثواب الوضوء فقال يا علي اذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم الحمد لله الذي هدانا لهذا لا سلام الا الله  
 اجعاني من التوابين واجعاني من المتطهرين قال المصنف (ثم يغسل يديه) الى كوعيه (قبل ادخالهما  
 الاناء) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك في وضوئه قال الرافي ولا فرق في استحبابه بين القائم  
 من النوم وغيره ولا بين أن يتردد في طهارة يديه أو يتيقنهما ولا بين من يدخل يديه في الاناء في توضئه وبين من  
 لا يفعل ذلك ولفظ الكتاب لا يقتضي الا الاستحباب في حق من يدخل يديه في الاناء ثم من يدخل يديه في  
 الاناء ولم يتيقن طهارة يديه بان قام من النوم واحتمل تنجس يديه في طوفهما وهو قائم يختص بشئ وهو انه  
 يكره له ذلك قبل الغسل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يديه في  
 الاناء حتى يغسلهما ثلاثا فانه لا يدري أين باتت يده وكذا لو كان مستيقظا ولم يستيقظ طهارة اليدين وان  
 يتيقن طهارة يديه فهل يكره له الغمس قبل الغسل فيه وجهان أظهرهما لا بل يتخير بين تقديم الغمس  
 وتأخيرهما لان سبب المنع ثم الاحتياط لكنها لاحتمال نجاسة اليد وهذا مفقود ههنا والثاني يكره  
 لان المتيقن والمتردد يستويان في أصل استحباب الغسل وكذلك استحباب تقديم الغسل على الغمس وقال  
 النووي على قول الرافي أظهرهما لا قلت ولا نزول الكراهة الا بغسلهما ثلاثا قبل الغمس نص عليه في  
 البويطي وصرح به الاصحاب للحديث الصحيح قال أصحابنا اذا كان الماء في اناء كبير أو صخرة مجوفة  
 بحيث لا يمكن أن يصب منه على يده وليس معه ما يغترف به استعان بغيره أو أخذ الماء بقمحه أو طرف ثوب  
 نظيف ونحوه والله أعلم اه وقال الرافي أما قوله ثلاثا فليس ذلك من خاصية هذه السنة بل التثنية  
 مستحب في جميع أفعال الوضوء كما سيأتي (ويقول اللهم اني أسألك اليمين والبركة وأعوذ بك من الشوم  
 والهلكة) هكذا هو في القوت والحوارف ولم أجده أصلا في أثر (ثم ينوي رفع الحدث أو استباحة الصلاة)  
 قال الرافي الوضوء نوعان وضوء رافهية وضوء ضرورة أما وضوء الرافهية فعلى صاحبها أن ينوي أحد  
 أمور ثلاثة أو لهما رفع الحدث أو الطهارة من الحدث فان أطلق كفاه لان المقصود من الوضوء رفع مانع  
 الصلاة ونحوها فاذا نواه فقد تعرض لما هو المطلوب بالفعل وقد حكى وجهه انه ان كان يسمع على الخلف لم  
 يجزئ نية رفع الحدث بل ينوي استباحة الصلاة كالتميم ولو نوى رفع بعض الاحداث دون بعض بان كان  
 قد نام وبال وفسا فنوى رفع حدث منها فبسه وجوه أصحابنا انه يصح وضوءه لانه نوى رفع البعض فوجب  
 أن يرتفع والحدث لا يتجزأ فاذا ارتفع البعض ارتفع الكل والثاني لا يصح لان مالم ينور رفعه يبقى  
 والاحداث لا تتجزأ فاذا بقي البعض بقي الكل ويكاد هذان الكلامان يتقاومان لكن من نصر الاول  
 قال نفس النوم والبول لا يرفع وانما يرفع حكمهما وهو شئ واحد تعددت أسبابه والتعرض لهما ليس  
 بشرط فاذا تعرض لهما مضى الى سبب واحد كفت الاضافة الى السبب وارتفع والثالث ان لم ينفذ رفع  
 ماعداه مع وضوءه وان نفاه فلا لان نيته حينئذ تتضمن رفع الحدث وابقائه فصارت كالأول ارفع الحدث  
 لا أرفعه والرابع ان نوى رفع الحدث الاول مع وضوءه وان نوى غيره فلا لان الاول هو الذي أثرى المنع  
 ونقض الطهارة والخامس ان نوى رفع الحدث الا آخر مع وضوءه وان نوى غيره فلا لان الا آخر أقرب وذكر  
 بعضهم الخلاف فيما اذا نواه ونفى غيره فان لم ينف مع بلا خلاف وهذا اذا كان الحدث الذي خصه

ثم يغسل يديه ثلاثا قبل أن  
 يدخلهما الاناء ويقول  
 اللهم اني أسألك اليمين  
 والبركة وأعوذ بك من  
 الشوم والهلكة ثم ينوي  
 رفع الحدث أو استباحة  
 الصلاة

بالرفع واقع له فان لم يكن كما اذا نوى رفع حدث النوم ولم ينم وانما بال نظر ان كان غالطا صح وضوءه لان التعرض لها ليس بشرط فلا يضر الغلط فيها وان كان عامدا لم يصح في أحد الوجهين لانه متلاعب بطهارته الثاني استباحة الصلاة وغيرها مما لا يباح الا بالطهارة كالطواف وسجدة التلاوة والشكر ومس المحف فاذا نواها وأطلق أجزاءه لان رفع الحدث انما يطلب لهذه الاشياء اذا نواها فقد نوى غاية المقصد وروى وجه انه لا يصح الوضوء بنية الاستباحة لان الصلاة ونحوها قد تستباح مع بقاء الحدث بدليل التيمم وان نوى استباحة صلاة معينة فان لم يتعرض لمعادها بالنفي ولا بالاثبات صح أيضا وان نفى غيرها فثلاثة أوجه أحكمها الصحة لان المنوي ينبغي أن تباح ولا تباح الا اذا ارتفع الحدث والحدث لا يتبعه والثاني المنع لان نيته تضمنت رفع الحدث وابعاده كما سبق والثالث يباح له المنوي دون غيره واذا نوى ما يستحب له الوضوء كقراءة القرآن للحدث وسماع الحديث وروايته والقعود في المسجد وغيره فوجهان أظهرهما انه لا يصح وضوءه لان هذه الافعال مباحة مع الحدث فلا يتضمن قصدها قصد رفع الحدث والثاني يصح لانه قصد أن يكون ذلك الفعل على أكمل أحواله ولن يكون كذلك الا اذا ارتفع الحدث كما ذكرنا من الامثلة وفيما اذا كان الاستحباب لا باعتبار الحدث كتجديد الوضوء فان الغرض منه زيادة النظافة لكن المنع في القسم الثاني أظهر منه في الاول ولذلك قطع بعضهم بنفي الصحة فيه ولوشك في الحدث بعد تيقن الطهارة فتوضأ احتياطاً ثم تبين انه كان محدثاً فهل يعتد بهذا الوضوء فيه هذان الوجهان لان الوضوء والحالة هذه محبوب للاحتياط للحدث الثالث اداء فرض الوضوء وهذا ان النية معتبرة في الوضوء لجهة كونه قرينة فاشبه سائر القربات ولهذا ذكرنا وجهين في اشتراط الاضافة الى الله تعالى كما في الصوم والصلاة وسائر العبادات والاولى أن لا يجعل اعتبار النية في الوضوء على سبيل القربات بل يعتبر بها للتمييز ولو كان الاعتبار على توجه القرينة لمساجاز الاقتصار على اداء الوضوء وحذف الفرضية لان الصحيح انه لا يشترط التعرض للفرضية في الصلاة وقد نصوا على انه لو نوى اداء الوضوء كفاه بل يلزم أن يجب التعرض للفرضية وان نوى رفع الحدث أو الاستباحة فان قيل اذا لم يدخل وقت الصلاة فليس عليه وضوء ولا صلاة فكيف ينوي فرض الوضوء والجواب ان الشيخ أباع على ذكران الموجب للطهارة هو الحدث وقد وجب الآن وقتها لا ينطبق عليه ما لم يدخل وقت الصلاة فلذلك صح الوضوء بنية الفرضية قبل دخول الوقت وصار بعض الاصحاب الى أن الموجب هو دخول الوقت وأحدهما بشرط دخول الآخر ثم اذا نوى بوضوئه أحد الامور الثلاثة وقصد معه شيئاً آخر كالتبرد مثلاً ففيه وجهان أحدهما ويحكى عن ابن سريج انه لا يصح لان الاشتراك في النية بين القرينة وغيرها مما يخل بالاخلاص وأحدهما انه يصح وأما النوع الثاني وضوء الضرورة وهو وضوء من به حدث دائم كالاستحاضة وسائس البول ونحوهما فلو اقتصر على نية رفع الحدث ففيه وجهان أحدهما انه لا يجوز لان حدثهما لا يرتفع بالوضوء والثاني يصح لان رفع الحدث يتضمن استباحة الصلاة فقد رفع الحدث يؤثر بتضمنه وان لم يؤثر بخصوصه ولو اقتصر على نية الاستباحة فوجهان أحدهما يصح والثاني لا ويحكى ذلك عن أبي بكر الفارسي والحصري ثم قال المصنف (ويستديم النية) من أول شروعه في أفعال الوضوء والافضل عند غسل كفيه الى أن يفرغ من الطهارة هذا هو الافضل فان لم يستدم الى آخرها فيستديم (الى غسل الوجه) أي أول جزء من أجزاءه فان فعل ذلك فقد صحت طهارته (فان نسيمه عند غسل الوجه لم يجزه) هذا كله بناء على مذهب الشافعي في إيجابه النية في طهارة الحدث والغسل من الجنابة نظر قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وبه قال مالك وأحمد وغيرهما من الأئمة خلافاً لابن حنيفة فانه قال لا تجب النية فيهما ويصحان مع عدمها الآن أجد يقول من بدأ بالنية عند غسل أول جزء من أجزاء الوجه لا تصح طهارته ذكره ابن هبيرة وقال الراعي لا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه لانها لو تأخرت لخلا أول الفرض عن النية واذا لم تتأخر

ويستديم النية الى غسل الوجه فان نسيمه عند الوجه لم يجزه

فاما أن تحدث مقارنة لأول غسل الوجه أو تتقدم فان حدثت مقارنة لأول غسل الوجه صح الوضوء ولا  
يجب الاستحباب الى آخر الوضوء ما فيه من العسر ولكن لا يحصل له ثواب ما قبله من السنن وقال النووي  
قلت وفي الحاوي وجه انه يشاب عليها والله أعلم ثم قال الرافعي وان تقدمت عليه نظران استحبابا الى أن  
ابتدأ بغسل الوجه صح الوضوء وحصل ثواب السنن المنوية قبله وان فارت ما قبله ففي صحة الوضوء وجهان  
أحدهما الصحة وأصحهما المنع ثم قال وقول المصنف في الوجيز وقت النية حالة غسل الوجه مؤول لان  
اطلاق غسل الوجه يتناول جميعه والجميع ليس بوقت النية لاجمعي انه يجب اقتران النية بالكل كقولنا وقت  
الصوم النهار لانه يجوز أن يغسل الوجه على التدرج ولا تقتصر النية بما سوى الجزء الاول ولا بمعنى انه  
تجزئ النية في أي بعض من أبعاضه اتفقت كقولنا وقت الصلاة كذا لان اقترانها بما سوى الجزء الاول  
لا ينبغي فاذا المراد أول غسل الوجه والله أعلم (ثم يأخذ غرفة) من ماء (الطبي) أي فيه (فيتمضمض بها)  
أي يردده في فيه (ثلاثا) أي ثلاث مرات بثلاث غرفات (ويغرغر بأن يرد الماء الى الغلغمة) أي رأس  
الحلق (الآن يكون صائغا فيرق) أي لا يبالغ في الغرفة خشية الحاق الفساد بالصوم وقد ورد هذا  
الاستثناء في بعض الاحاديث نبه عليه ابن القطن وقال سنده صحيح ثم كونه يتمضمض ثلاثا هو الذي  
روى من فعله صلى الله عليه وسلم ولو تمضمض ثلاثا بغرفة كان مقبها السنة المضمضة لاسنة تكرر الغرفات  
عندنا فيكون دون الاول صرح به الشيخ حسن في شرح مراقي الفلاح (ويقول اللهم أعني على تلاوة كتابك  
وكثرة الذكرك) هكذا هو في القوت وكذا في العوارف الا انه زاد قبله اللهم صل على محمد وآل محمد وعاء في  
حديث علي رضي الله عنه الذي تقدم سنده آنفا وفيه فاذا تمضمضت فقل اللهم أعني على تلاوة ذكرك  
وأخرج ابن عساكر من طريق محمد بن الحنفية عن أبيه وفيه فلما تمضمض قال اللهم لغني عني حتى وفي  
الذخائر لمجلى عند المضمضة اللهم أعني على تلاوة القرآن والذكر (ثم) يأخذ (غرفة) أخرى من الماء  
(لانهم ويستنشق ثلاثا) أي يجذب الماء الى مارن أنفه وهذا معنى قوله (ويصعد الماء بالنفس الى  
خياشمه) جميع خيشوم هو أعلى الأنف وظاهره ان كل هذا بغرفة واحدة وعندنا قيدوه بثلاث غرفات  
لعدم انطباق الأنف على باقي الماء بخلاف المضمضة ولا يبالغ في الاستنشاق اذا كان صائغا أيضا في السنن  
الاربعة عن لقبط بن صبرة رفعه اسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع وبالغ في الاستنشاق الا أن تكون صائغا  
وقال الولي العراقي في شرح الهجعة تتأدى سنة المضمضة والاستنشاق بالفصل وهو أن تكون غرفات  
المضمضة غير غرفات الاستنشاق وبالجمع وهو عكسه والافضل عند الرافعي الفصل بغرفتين وقيل ست غرفات  
وعند النووي ثلاث غرفات وهو ظاهر الاحاديث وقيل بغرفة ومن السنن المبالغة فيها للمفطر بأن يبلغ  
الماء في المضمضة أقصى الحنك مع امرار الاصبع على الاسنان وفي الاستنشاق يصعده بالنفس الى الخيشوم  
مع ادخال الاصبع اليسرى وازالة ما فيه من الاذى وأما الصائم فلا يبالغ خشية الافطار سواء فيه صوم  
الفرس والتطوق اه وفي تقييد بعض أصحابنا المضمضة والاستنشاق سنتان مشتملتان على سنين خمس  
الترتيب والتأني وتجدد الماء وفعلهما باليمنى والمبالغة فيهما الغير الصائم وسر تقدمهما اعتبارا أو صاف  
الماء لان لونه يترك بالبصر وطعمه بالفم وريحه بالأنف وقال ابن أمير حاج وقدمت المضمضة على الاستنشاق  
لشرف منافع الفم على منافع الأنف التي لا تحصى ثم قال المصنف (ويستنثر ما فيها) أي في الأنف بقوة  
النفس بيده اليسرى فان كان يباطنها شيء من الوسخ استعان بخنصر يده فأزال ما فيها (ويقول في) حال  
(الاستنشاق اللهم أوجد لي) وفي نسخة ارحني (رائحة الجنة وأنت عني راض) هكذا هو في القوت ونص  
العوارف اللهم صل على محمد وآل محمد وآل محمد ووجدني رائحة الجنة وأنت راض عني (و) يقول (في) حال  
(الاستنشاق اللهم اني أعوذ بك من روائح النار ومن سوء الدار) هكذا في القوت والعوارف وانما خص  
الاول بالاستنشاق والثاني بالاستنشاق (لان الاستنشاق اصال) الماء الى الأنف فيناسب طلب رائحة

ثم يأخذ غرفة لغيره يمينه  
فيتمضمض بها ثلاثا ويغرغر  
بأن يرد الماء الى الغلغمة  
الآن يكون صائغا فيرق  
ويقول اللهم أعني على  
تلاوة كتابك وكثرة الذكرك  
ثم يأخذ غرفة لانه  
ويستنشق ثلاثا ويصعد  
الماء بالنفس الى خياشمه  
ويستنثر ما فيها ويقول  
في الاستنشاق اللهم أوجد  
لي رائحة الجنة وأنت  
عني راض وفي الاستنشاق  
اللهم اني أعوذ بك من  
روائح النار ومن سوء الدار  
لان الاستنشاق اصال

الجنة (والاستنارازالة) ما في الانف من الدون بواسطة الماء فيناسب الاستعاذة من روائح الفاروق حديث على المتقدم بيانه فاذا استنشقت فقل اللهم رحنى رائحة الجنة وفي حديث أنس الذي في اسناده عباد بن صهيب فلما ان فخصم واستنشق قال اللهم اقنى بحنى ولا تحرمنى رائحة الجنة وفي كتاب البخاري لمجلى وعند الاستنشاق اللهم أجرني من روائح أهل النار (ثم يغرف) من الماء (غرفة) أخرى (لوجهه فيغسله) بالاستيعاب وهو الفرض الثاني وأول الأركان الظاهرة للوضوء قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الآية وحد الوجه على ما اختاره المصنف (من مبدأ سطح الجبهة) اسم لما يصب الأرض حالة السجود مما فوق الحاجبين ويقال أيضاً ما استغفنه الجبهتان (إلى منتهى ما يقبل من الذقن) بحركة مجتمع اللحيين (في الطول ومن الأذن إلى الأذن في العرض) ومعنى ذلك على ما قاله الرافعي ان ميل الرأس إلى التدوير ومن أول الجبهة يأخذ الموضع في التسطيط وتقع به المحاذاة والمواجهة فحد الوجه في الطول من حيث يبتدئ التسطيط وما فوق ذلك من الرأس وفي كتب أصحابنا حده طولاً من مبدأ سطح الجبهة إلى أسفل الذقن وعرضاً ما بين شحمتي الأذنين (ولا يدخل في) حد الوجه (الزراعان) بحركة مثنى نزعة وهما البياضان المسكتان للناصية (على طرف الجبينين) لانهما في سمت الناصية (فهما من الرأس) وليسا من الوجه لانهما جميعاً في حد التدوير قال الرافعي ومما لا يدخل في الوجه أيضاً موضع الصلح لانه فوق ابتداء التسطيط ولا عبرة بانحسار الشعر عنه نظراً إلى الأعم الأغلب ومن ذلك موضع الصدغين وهما في جانبي الأذن يتصلان بالعذارين من فوق لانهما خارجان عما بين الأذنين لكونهما فوق الأذنين وحكي في الصدغين انهما من الوجه قلت وفي المهذب والشامل الذي بين العذار إلى الأذن من الوجه بخلاف اه ثم قال الرافعي ومما يدخل في الوجه موضع الغم لانه في تسطيط الجبهة ولا عبرة بنبات الشعر على خلاف الغالب كمال عبرة باعتباره غير موضع الصلح على خلاف الغالب هذا اذا استوعب الغم جميع الجبهة والا فوجهان أحدهما ان الامر لا يختلف وهو من الوجه لما ذكرنا والشأن أنه من الرأس لانه على هيئته والباقي المكشوف من الجبهة بخلاف ما اذا أخذ الغم جميع الجبهة فان العادة لم تجر بان لا يكون للانسان جهة أصلاً وربما وجه أحدهذين الوجهين بانه مقبل في صفحة الوجه والثاني بانه في ندو بر الرأس ومعناه أن الأغم ينتو من أوائل جهته شيء ولا ينقطع شكل ندو بر رأسه حيث ينقطع من غيره فذلك الموضع متصل بندو بر الرأس لكنه في صفحة الوجه ثم قال المصنف (ووصل الماء إلى موضع التخفيف وهو) أي موضع التخفيف ما ينبت عليه الشعر الخفيف بين ابتداء العذار والزراعة وربما يقال بين الصدغ والزراعة والمعنى لا يختلف لان الصدغ والعذار متلاصقان فهل هو من الرأس أو من الوجه وجهان قال ابن سريج وغيره هو من الوجه لمخادته بياض الوجه ولذلك (يعتاد النساء) والاشراف (تنحية الشعر) أي ازالته عنه ولهذا يسمى موضع التخفيف وقال أبو اسحق وغيره هو من الرأس لنبات الشعر عليه متصلاً بسائر شعر الرأس والأول هو الاظهر عند المصنف والذي عليه الاكثر من الثاني وهو الذي يوافق نص الشافعي رضي الله عنه في حد الوجه (و) حاول امام الحرمين تقدير موضع التخفيف فقال (هو القدر الذي يقع في جانب الوجه وهو موضع طرف الخبط على رأس الأذن والطرف الثاني على زاوية الجبين) فما يقع منه في جانب الوجه فهو من الوجه قال الرافعي ولك أن تقول توجيه من يجعله من الوجه لا يقتضي التقدير بهذا المقدار فان من يحذف قدي يحذف أكثر من ذلك أو أقل فلا يراعى هذا الضبط فلا بد للتقدير من دليل اه وقال الاصفهاني في شرح تعليل الحرر هذا البراد ليس بشيء بل ضعيف لما تقرر ان النظر في الغالب إلى أغلب الاحوال لا إلى مجرد الوقوع وما ضبطه الامام هو الاضل في الباب والزيادة عليه غير غالب والنقصان عن ذلك لا يضر بالضبط وسعت من شيوخي كانوا يقولون بمقالة الامام ويجمعون بين الوجهين ويقولون مراد من قال ان التخفيف ليس من الوجه أراد به خارج الخط

والاستنارازاله ثم يغرف غرفة لوجهه فيغسله من مبتدأ سطح الجبهة إلى منتهى ما يقبل من الذقن في الطول ومن الأذن إلى الأذن في العرض ولا يدخل في حد الوجه الزراعان اللتان على طرفي الجبينين فهما من الرأس ووصل الماء إلى موضع التخفيف وهو ما يعتاد النساء تنحية الشعر عنه وهو القدر الذي يقع في جانب الوجهين وضاع طرف الخبط على رأس الأذن والطرف الثاني على زاوية الجبين

ومن يقول التحذيف من الوجه أراد به داخل الخط تلفيقا بين الوجهين اه قلت واختلف كلام أئمة اللغة في معنى تحذيف الشعر فقال الجوهري حذفه تحذيفا هاء وصنعه وقال الازهرى تحذيفه تطر زه وتسويته وقال النضر التحذيف في الطارة أن تجعل سكببة كما تفعل النصارى وقال الزنجشري حذف الصانع الشيء تحذيفا سواء تسوية حسنة كأنه حذف كل ما يجب حذفه حتى خلا عن كل عيب وقول صاحب المصباح وفي الاحياء التحذيف من الرأس ما يعتاد النساء الخ غير سديد فان الصحيح عند الغزالي ان التحذيف من الوجه لا من الرأس كما عرف من سياق الرازي فتأمل (تنبيه) \* قول المصنف من مبتدأ سطح الجبهة الى آخره تحذيفا للوجه وكلمتا من والى اذا دخلتا في مثل هذا الكلام قد يراد بهما دخول ما وردتا عليه في الحد وقد يراد بوجه نظير الاول حضر القوم من ثلاث الى ثلاث ونظير الثاني من هذه الشجرة الى هذه الشجرة كذا ذراعا وهما في قوله من مبتدأ سطح الجبهة الى منتهى الذقن مستعملان بالمعنى الاول اذ لا يراد بمبتدأ السطح الاول ومنتهى الذقن الا آخره ومعلوم انهما داخلان في الوجه وفي قوله من الاذن الى الاذن مستعملان بالمعنى الثاني لان الاذنين خارجتان من الوجه فان قلت يدخل في هذا الحد ما ليس من الوجه ويخرج منه ما هو من الوجه أما الاول فلانه يدخل فيه داخل الفم والانف فانه بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن وليس من الوجه وأما الثاني فلانه يخرج عنه اللحية المسترسلة وهي من الوجه لما روي انه صلى الله عليه وسلم رأى رجلا غطى لحيته وهو في الصلاة فقال اكشف لحيته فانها من الوجه قلنا أما الاول فالكلام تأويل المعنى ظاهر ما بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن واهذا الوبطن جزء بالتحام وطهر جزء خرج الظاهر عن أن يكون من الوجه وصار الباطن من الوجه وعلى هذا المعنى نقيم الشعر مقام البشرة في صاحب اللحية الكثرة وأما الثاني فتسمية اللحية وجهها على سبيل التبعية والمجاز لأمرين أحدهما انه لو لا ذلك لكانت وجوه المرد والنسوان ناقصة ويصح أن يقال ان حلق لحيته قطع بعض وجهه ومعلوم انه ليس كذلك والثاني انه يصح قول القائل اللحية من الشعور النابتة على الوجه وفي المسترسلة انما نازلة عن حد الوجه وذلك يدل على ما ذكرنا والله أعلم ثم لما فرغ المصنف من بيان حد الوجه عاد الى الكلام على الشعور النابتة عليه فقال (ويوصل الماء) أي يجب اتصال الماء (الى منابت الشعور الاربعة) النابتة عليه والشعور قسمان حاصلة في حد الوجه وخارجة عنه والقسم الاول على ضربين أحدهما ما تندرق فيه الكثافة وهي (الحاجبان والشاربان والاهداب والعذاران) فهذه الشعور يجب غسلها ظاهرا وباطنا كالسلعة الفاتنة على محل الفرض ويجب غسل البشرة تحتها لانها من الوجه ولا عبرة بحبل لولة الشعر لأمرين أظهرهما (لانهم اخففة في الغالب) فيسهل اتصال الماء الى منابتها وان فرضت فيها كثافة على سبيل الندرة فالندرة لمحق بالغالب والثاني ان بياض الوجه محيط به اما من جميع الجوانب كالحاجبين والاهداب واما من أحد الجانبين كالعذارين والشاربين فيجعل موضعهما تابعا لمحيط بهما ويعطى حكمه واقتضاه على ذلك المنابت ليس لان الشعور لا تغسل بل اذا وجب غسل المنابت وجب غسل الشعور بطريق الاولى ففي ذكر المنابت تنبيه عليها فافهم والحاجبان مثني حاجب وهما العظامان فوق العينين بالشعر واللحم قاله ابن فارس والجمع حواجب والشاربان مثني شارب الشعر الذي يسيل على الفم قال أبو خاتم لا يكاد يشني وقال أبو عبيدة قال الكلابيون شاربان باعتبار الطرفين والجمع شوارب والاهداب جمع هذب وهذب العين بالضم مانبت من الشعر على أشطرها والجمع أهداب كقفل وأقفال (والعذاران) مثني العذار بالكسر الشعر النازل على اللحية وقال المصنف (هما ما وازيان) أي يقابلان (الاذنين من مبتدأ اللحية) وقال الراعي العذار هو القدر المجاور للاذن يتصل من الأعلى بالصدغ ومن الأسفل بالعارض وأشار المصنف الى الضرب الثاني وهو ما لا تندرق فيه الكثافة وهو شعر الذقن والعارضين والعارض ما يتخط عن القدر المجاوز للاذن فقال (ويجب اتصال الماء الى منابت اللحية الخفيفة

ويوصل الماء الى منابت  
الشعور الاربعة الحاجبان  
والشاربان والعذاران  
والاهداب لانها خفيفة في  
الغالب والعذاران هما  
ما وازيان الاذنين من مبتدأ  
اللحية يجب اتصال الماء  
الى منابت اللحية الخفيفة

أعني ما يقبل من الوجه) أي أن كانت اللحية خفيفة وجب غسل منابتها مع البشرة تحتها كالشعور الخفيفة غالباً (وأما الكثيفة) منها (فلا) يجب الاغسل ظاهرها فقط لما روي أنه صلى الله عليه وسلم توضأ فغرف غرفة فغسل بها وجهه وكان صلى الله عليه وسلم كث اللحية ولم يبلغ ماء الغرفة الواحدة أصول الشعر مع الكثافة والمعنى فيه عسر اصال الماء الى المنابت مع الكثافة الغير النادرة قال الرافعي وحكى فيه قول قديم أنه يجب غسل البشرة تحتها لانها من الوجه وهذا شعر نابت عليه ومنهم من يحكيه وجهاً وهو قول المزني قلت وبوافقه سباق ما في كتب أصحابنا حيث قالوا يجب غسل ظاهرها اللحية السكتة في أصح ما يفتي به لانها قامت مقام البشرة فتحول الفرض اليها وما قبل غير ذلك من الاكتفاء بثلاثها أو ربعها أو مسح كلها أو غيره متروك ويجب اصال الماء الى بشرة اللحية الخفيفة في المختار لبقاء المواجهة بها وعدم عسر غسلها اهـ قال الرافعي ويستثنى من اللحية الكثيفة اذا خرجت للمرأة لحية كثيفة فيجب اصال الماء الى منابتها لان أصل اللحية لها نادر فكيف نصفه بالكثافة وكذلك لحية الخنثى المشكل اذا لم نجعل نبات اللحية مزيلاً للشكال (وللعنفقة) هي الشعر النابت تحت الشفة السفلى وقيل هي ما بين الشفة السفلى والذقن سواء كان عليها شعر أو لا والجمع عنافق (حكم اللحية في الكثافة والخفة) وقيل حكم الشعور الاربعه وهذان مبنيان على المعنيين المذكورين في الحاجبين ونحوهما ان علاناً بالمعنى الاول وهو ندرة الكثافة في تلك الشعور فالعنفقة ملحقة بها وان علاناً باحاطته للبياض فلا بل هي كاللحية والمعنى الاول أظهر لانهم حكوا عن نص الشافعي رحمه الله التعليل بان هذه الشعور تستمر ما تحتها غالباً والله أعلم فان قلت ما الفرق بين الخفيف والكثيف قلت الخفيف ما يترأى البشرة من خلاله في مجلس الخطاب والكثيف ما يستور ويمنع الرؤية وهذا قول أكثر الأصحاب وقيل الخفيف ما يصل الماء الى منابته من غير مبالغة واستقصاء والكثيف ما يفتقر اليه وطبقة من المحققين كأبي محمد والمسدودي يقررون ويقولون انهما يرجعان الى معنى واحد ولكن بينهما تفاوت مع التقارب الذي ذكره لان لهيشة النبات وكيفية الشعر في السبوط والجمودة تأثيراً في السور وفي وصول الماء الى المنبت وقد يؤثر شعره في أحد الأمرين دون الآخر فاذا ظهر الاختلاف فذلك أن ترجح العبارة الثانية وتقول الشارب معدود من الشعور الخفيفة وليس كونه مانعاً من رؤية البشرة تحتها بأمر نادر فهو كشعر الضرب الثاني فان قلت لو كان بعضه كثيفاً وبعضه خفيفاً ما حكمه قلت فيه وجهان أحدهما ان الخفيف حكم الخفيف ولا الكثيف حكم الكثيف توفيراً لمقتضى كل واحد منهما عليه والثاني لا يقتضي حكم الخفيف وهو الذي ذكره في التهذيب وعلمه أن كثافة البعض مع خفة البعض نادر فصار كشعر الذراع اذا كثف ولك أن تمنع ما ذكره وتدعي أن الكثافة في البعض والخفة في البعض أغلب في كثافة الكل والله أعلم (ثم يفعل ذلك ثلاثاً) كما هو حكم سائر القرب ثم أشار المصنف الى القسم الثاني في بيان حكم الشعور الخارجة عن حد الوجه فما خرج عن حد الوجه من اللحية طولا وعرضا بقوله (ويبيض الماء على ظاهرها ما استرسل من اللحية) ولا يجب غسل باطنه وبه قال أبو حنيفة والمزني لان الشعر النازل عن حد الرأس لا يثبت له حكم الرأس وعبارة أصحابنا ولا يجب اصال الماء الى المسترسل من الشعر عن دارة الوجه لانه ليس منه اصاله وليس بدلا عنه اهـ قال الرافعي وقول آخر وهو الاصح انه يجب لانه من الوجه بحكم التبعية ولان الوجه ما يقع به مخاطبة والمواجهة ولانه متدل في محل الفرض فأشبهه الجادة المتدلية وهذا الخلاف يجري أيضاً في الخارج عن حد الوجه من الشعور والخفيفة كالغذار والسبال اذا طال ولا فرق وذكر بعضهم في السبال انه يجب غسله قولاً واحداً والظاهر الاول ثم ان هذه المسئلة اشتهرت بالافاضة يقولون تجب الافاضة في قول ولا تجب في قول وقصد بهم بهذه اللفظة بيان أن داخل المسترسل لا يجب غسله قولاً واحداً كالشعور النابتة تحت الذقن ولكن واصطلاح المتقدمين استعمال هذه اللفظة في الشعر لمرار الماء على الظاهر فتعرض المصنف لظاهر المسترسل من اللحية

أعني ما يقبل من الوجه  
وأما الكثيفة فلا وحكم  
العنفقة حكم اللحية في  
الكثافة والخفة ثم يفعل  
ذلك ثلاثاً ويبيض الماء  
على ظاهرها ما استرسل من  
اللحية

في لفظه والا فاضة على هذا الاصطلاح مغنية عن التقييد بالظاهر فتأمل ومع ذلك قد حكى وجهه انه  
يجب غسل الوجه الباطن من الطبقة العليا من المسترسل اذا أو جينا غسل الوجه الباطن منه وهو  
بعيد عند علماء المذهب (ويدخل الاصبع في محاجر العينين) جسع محجر كجاش ما ظهر من النقاب من  
الرجل والمرأة من الجفن الاسفل وقد يكون من الاعلى (وموضع الرمص) محركه هو وسخ العين الذي  
يجتمع في الموق (ويجتمع الكحل) أي موضع اجتماع الكحل في أطراف العين (وينقبهما) من تلك  
الواساخ (فقد روى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك) قال العراقي روى أحمد من حديث أبي أمامة  
كان يتعاهد المارقين وروى الدارقطني من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف أنسبوا الماء أعينكم اه  
قالت ورواه ابن عدي في الكامل والعقيلي في الضعفاء بلفظ أنسبوا أعينكم من الماء عند الوضوء ولا  
تفوضوا أيديكم فانها مراوح الشيطان ثم هذه المسئلة التي ذكرها المصنف من زيادته على الوجيز قال  
أصحابنا لا يجب اتصال الماء الى باطن العينين ولو في الغسل لخوف الضرر وللحرج فقد كفف بصر من  
تكلف ذلك كابن عمر وابن عباس ومن الناس من قال لا يضم العين كل الضم ولا يفتح كل الفتح حتى يصل  
الماء الى أشفاره وحواجب عينيه وأما ما قاله صاحب عين العلم ويفتح العين قال شارحه ملا على هو غير  
معروف (ويأمل عند ذلك خروج الخطايا) التي اكتسبها (من عينيه) كالنظر الى المحرمات فقد ورد زنا  
العين النظر (وكذلك عند) غسل (كل عضو) يأمل خروج الخطايا منه (ويقول عنده) أي غسل  
الوجه (اللهم بيض وجهي بنورك يوم تبيض وجوه أوليائك ولا تسود وجهي بظلماتك يوم  
تسود وجوه أعدائك) وعبارة القوت ويقول عند غسل وجهه اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجوه  
أوليائك ولا تسود وجهي يوم تسود وجوه أعدائك ومثله في العوارف الا انه زاد اللهم صل على محمد  
وآل محمد وفي حديث الحسن البصري عن علي الذي تقدم ذكره أنفا فاذا غسلت وجهك فقل اللهم  
بيض وجهي يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وفي حديث أنس المتقدم ذكره فلما أن غسل وجهه قال  
اللهم بيض وجهي يوم تبيض الوجوه ويقول عند غسل الوجه اللهم بيض وجهي  
يوم تبيض وجوه أوليائك وتسود وجوه أعدائك وقد ظهر لك من هذا أن قول المصنف بنورك وبظلماتك  
لأذكره الفقهاء ولا المحدثين (ويخلل اللحية عند غسل الوجه فهو مستحب) لان ما لا يجب اتصال الماء الى  
باطنه ومعنايته من شعر الوجه يستحب تخليله بالاصابع وروى عن عثمان رضي الله عنه أن النبي صلى  
الله عليه وسلم كان يخلل لحيته وروى انه كان يخلل لحيته بذلك عارضيه بعض الدلك وعن المزني أن  
التخليل واجب ورواه ابن كعب عن بعض اصحاب كذا نقله الرافعي قال النووي قلت مراد قائله وجوب  
اتصال الماء الى المنبت وليس بشئ وقد نقلوا الاجماع على خلافه والله أعلم وفي عبارة أصحابنا وبسن في  
الاصح تخليل اللحية الكثة وهو قول أبي يوسف لحديث عثمان المتقدم ذكره والتخليل تقريق الشجر  
من جهة الاسفل الى فوق ويكون بعد غسل الوجه ثلاثا بكف من ماء من أسفلها الماروي أبو داود  
والحاكم عن أنس رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا توضأ أخذ كفاً من ماء تحت خنكته  
نخلل به لحيته وقال بهذا امرني ربي وأبو حنيفة ومحمد يفضلان تخليل اللحية لعدم ثبوت المواظبة ولكون  
السنة لا كمال الفرض في محله ودخلها ليس بمحل لا قامته فلا يكون التخليل اكماً فلا يكون سنة بخلاف  
الاصابع ورجح في المبسوط قول أبي يوسف (ثم يغسل يديه الى مرفقيه ثلاثا) وهذا هو الفرض الثالث  
في مذهب المصنف قال الله تعالى وأيديكم الى المرافق فيجب غسل أحد المرفقين بعبارة النص لان مقابلة  
الجميع بالجمع تقتضي مقابلة الافراد بالافراد والاخر بدلالته لتساوهم وعدم الاولوية وكلمة الى قد  
تستعمل بمعنى مع كقوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم وقوله من أنصاري الى الله وهو المراد  
هنا الماروي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا توضأ أمر الماء على مرفقيه وروى انه أدار الماء على مرفقيه

ويدخل الاصابع في  
محاجر العينين وموضع  
الرمص ويجمع الكحل  
وينقبهما فقد روى أنه  
عليه السلام فعل ذلك  
ويأمل عند ذلك خروج  
الخطايا من عينيه وكذلك  
عند كل عضو ويقول عنده  
اللهم بيض وجهي بنورك  
يوم تبيض وجوه أوليائك  
ولا تسود وجهي بظلماتك  
يوم تسود وجوه أعدائك  
ويخلل اللحية الكثيفة عند  
غسل الوجه فانه مستحب  
ثم يغسل يديه الى مرفقيه  
ثلاثا



ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به قال الرافعي ثم اليسد ان كانت واحدة من كل جانب على ما هو  
 الغالب قد كانت كاملة فزال وان قطع بعضها فله ثلاثة أحوال أحدها أن يكون القطع مما تحت المرفق  
 كالكموع والذراع فغسل الباقي واجب والثاني أن يكون مافوق المرفق فلا يفرض لسقوط محله ولكن  
 الباقي من العضد يستحب غسله لتطويل الغرة كما لو كان سليم اليسد كالمحرم اذا لم يكن على رأسه شعر  
 يستحب له امرار المويض على الرأس وقت الحلق والثالث أن يكون القطع من مفصل المرفق وهل يجب  
 غسل رأس العظم الباقي فيه طريقان أحدهما القطع بالوجوب لانه من محل الفرض وقد بقي فأشبهه  
 الساعد اذا كان القطع من الكموع والشافعي فيه قولان القديم ومنقول القديم انه لا يجب والاصح وهو  
 منقول الربيع انه يجب واختلفوا في ما أخذوا القولين هذا كله في اليد الواحدة أما اذا خلقت لشخص  
 من جانب يدين فان تميزت الزائدة عن الاصلية نظر فان خرجت من محل الفرض وجب غسلها وان خرجت  
 بمافوق محل الفرض فان لم تبلغ الى محاذة محل الفرض فالتقول عن نص الشافعي في الام انه يجب غسل  
 القدر المحاذي دون مافوقه لوقوع اسم اليد عليه وحصول ذلك القدر في محل الفرض قلت وقوله فالتقول  
 عن نص الشافعي في الام هكذا هو في الوجيز ووقع له في الوسيط مثله وقال ابن الرفعة في المطلب لم أظفر  
 به مع الامعان في طلبه ونسبه الجمهور الى اختيار أبي حامد وأتباعه وعبارة الرافعي تدل على انه نقله عن  
 النص جماعة والامام قال ان أهل العراق نقلوه نصا ولم يبين المحل المنقول منه وعليه جرى النووي  
 اه ثم قال الرافعي وفيه وجه صار اليه كثير من المعنيين وقرروه انه لا يجب غسل المحاذي ولا غيره لان هذه  
 الزيادة ليست على محل الفرض فيجعل تبعا ولا هي أصلية حتى تكون مقصودة بالخطاب وحلوا نصه في  
 الام على ما اذا التصق شيء منها بمحل الفرض وأما اذا لم تميز الزائدة عن الاصلية وجب غسلها جميعا سواء  
 أخرجت من المنكب أو من المرفق أو من الكموع ومن الامارات المميزة للزائدة عن الاصلية أن تكون  
 احدهما قصيرة فاحشة القصر والاخرى في حد الاعتدال فالزائدة القصيرة ومنها نقصان الاصابع ومنها  
 فقد البطش وضعفه وفي الروضة للنووي ولوطالت أطفاره وخرجت عن رؤس الاصابع وجب غسل  
 الخارج على المذهب وقبل قولان واذا قوضاً ثم قطعت يده أو رجله أو حلق رأسه لم يلزمه تطهير  
 ما انكشف (وبحرك الخاتم) وجوب بان لم يصل الماء الابه والافندبا وعند أصحابنا ان كان ضيقا يجب  
 تحريكه في المختار من الروايتين لما روى ابن ماجه عن أبي رافع رفعه كان اذا قوضاً وضوءاً للصلاة حرك  
 خاتمه في أصبعه ولانه يمنع الوصول ظاهرا وكذا القرط في الاذن يتكاف لتحرريكه ان كان ضيقا والمعتبر  
 غلبة الظن في اتصال الماء الى الثقب سواء كان فيه قرط أو لم يكن فان غلب على الظن وصول الماء الى  
 الثقب لا يتكاف غيره من ادخال عود ونحوه لان الحرج مدفوع (ويطيل الغرة) وهي بالضم غسل  
 مقدم الرأس مع الوجه وغسل صفحة العنق والتججيل غسل بعض العضد عند غسل اليد وغسل بعض  
 الساق عند غسل الرجلين وهو أحد الاوجه المذكورة من الفرق بين تطويل الغرة وتطويل التججيل  
 واليه أشار المصنف بقوله (يرفع الماء الى أعلى العضد) ولوقال ويطيل الغرة والتججيل لسلم من  
 التطويل وفسر كثيرون تطويل الغرة بغسل شيء من العضد والساق وأعرضوا عن ذكر ما حوالى الوجه  
 والاول أولى وأوفق لظاهر الخبر\* (تنبيه)\* قول المصنف في الوجيز ولكن الباقي من العضد يستحب  
 غسله لتطويل الغرة قال الرافعي فان قبل تطويل الغرة انما يفرض في الوجه والذي في اليد تطويل  
 التججيل قلنا تطويل الغرة والتججيل نوع واحد من السنن على أن أكثرهم لا يفرقون بينهما ويطابق  
 تطويل الغرة على اليد ورأيت بعضهم احتج بأن اطالة الغرة لا يمكن الا في اليسد لان استيعاب الوجه  
 بالغسل واجب وليس هذا الاحتجاج بشيء لان للمعترض أن يقول الاطالة في الوجه أن يغسل الى  
 اللبب وشفحة العنق وهو مستحب نص عليه الأئمة اه (فانهم يحشرون يوم القيامة غرا محجلين من آثار

وبحرك الخاتم ويطلب  
 الغرة ويرفع الماء الى أعلى  
 العضد فانهم يحشرون يوم  
 القيامة غرا محجلين من آثار

الوضوء كذلك ورد الخبر) والذي في المتفق عليه من حديث أبي هريرة رفعه أن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء قال أبو هريرة فكان غسل بعد ذلك أيدينا إلى الابطاط وهذه الجملة الأخيرة معناها عند البخاري (قال صلى الله عليه وسلم من استطاع أن يطيل غرته فليفعل) قلت هذا مع ما قبله حديث واحد وهو عند البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة أن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل (وروي أن الخليفة تبلى مواضع الوضوء) أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قاله العراقي وتلك الخلية نور يخلفه الله تعالى في جنباه المؤمنين وأقدامهم وهي الغرة والتججيل قاله الشبرخيتي في شرح الأربعين (ويبدأ باليمين) والبداءة باليمين سنة عند الشافعي وأبي حنيفة لما روي عن أبي هريرة رفعه إذا توضأ ثم فابدأ بيمينك وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شيء حتى في وضوئه وانتعاله وقال أحد بوجوبه وهو مذهب الشيعة قال الرافعي وزعم المرتضى من الشيعة أن الشافعي رضي الله عنه في القديم كان يوجب تقديم اليمنى على اليسرى وليس لهذا ذكر في كتب أصحابنا ولا اعتماد عليه (ويقول اللهم اعطني كفاي يميني وحاسبي حسابا يسيرا ويقول عند غسل ذراعه اليمنى اللهم آتني كفاي يميني وحاسبي حسابا يسيرا وعند غسل ذراعه اليسرى اللهم آتني كفاي يميني وحاسبي حسابا يسيرا) ونص القوت ويقول عند غسل ذراعه اليمنى اللهم آتني كفاي يميني وحاسبي حسابا يسيرا وعند غسل ذراعه اليسرى اللهم آتني كفاي يميني وحاسبي حسابا يسيرا ومثله في العوارف إلا أنه بزيادة التصلية وفي حديث علي من رواية الحسن البصري المتقدم ذكره وإذا غسلت ذراعك اليمنى فقل اللهم اعطني كفاي يميني وحاسبي حسابا يسيرا وإذا غسلت ذراعك اليسرى فقل اللهم لا تعطيني كفاي يميني ولا من وراء ظهري وعند ابن عساکر من حديث علي من رواية ولده محمد بن الحنفية عنه المتقدم بذكره وفي اليمين اللهم اعطني كفاي يميني والحمد بشمال ولا تجعلها مغلوطة إلى عنقي وفي حديث أنس فلما ان غسل ذراعيه قال اللهم اعطني كفاي يميني وفي النخائر لمجلى وعند غسل اليد اليمنى اللهم اجعاني من أصحاب اليمين وعند اليسرى اللهم لا تجعلني من أصحاب الشمال \* (تنبيهه) \* قال الرافعي استحباب تقديم اليمنى على اليسرى في كل عضو من يعسرا يراد الماء عليهم ما دفعه واحدة كاليد والرجلين أما الاذان فلا تستحب البداءة باليمين فيهما لأن مسحهما معا أهون وكذلك الخدين يغسلان معا نعم الاقطع يجز عن غسل الخدين ومسح الاذنين دفعة واحدة فبراعى التيامن هكذا ذكر القاضي أبو المحاسن اه قال النووي في الروضة والكفان كالاذنين وفي البحر وجه شاذ أنه يستحب تقديم الاذن اليمنى ولوقدم مسح الاذن على مسح الرأس لم يحصل على الصحيح والله أعلم ثم أشار المصنف إلى الفرض الرابع الذي هو مسح الرأس بقوله (ثم يستوعب رأسه بالمسح) قال الله تعالى وامسحوا برؤوسكم قال ابن هبيرة اختلفوا في مقدار ما يجزئ من مسح الرأس فقال أبو حنيفة في رواية عنه يجزئ قدر الربع منه وفي رواية أخرى عنه مقدار الناصية وفي رواية ثالثة عنه قدر ثلاث أصابع من أصابع اليد وقال مالك وأحمد في أظهر الروايات عنهما يجب استيعابه ولا يجزئ سواء وقال الشافعي يجزئ أن يمسح منه أقل ما يقع عليه اسم المسح اه (بأن يبل يديه) من الماء (ويصلق رأس أصابع اليمنى باليسرى ويضعهما على مقدمة الرأس ويدهما إلى القفا ثم يردهما إلى المقدمة وهذه مسحة واحدة) وفي شرح البهجة للعراقي كيفية أن يضع سبابتيه ملتصقة احدهما بالآخرى وإبهاميه على صدغيه ويذهب بهما إلى قفاه ثم يردهما إلى المكان الذي بدأ منه وهذا في حق من له شعر ينقلب في المرة الأولى باطن الشعر المقدم وظاهر المؤخر وفي الثانية باطن المؤخر وظاهر المقدم فلم يكن على رأسه شعر أو كان ولكنه لطوله لا ينقلب لم يسن العود لعدم فائده فان عاد لم يحسب ثانية لصيرورة الماء مستعملا بالنسبة إلى المرة الثانية كما ذكره البغوي اه وقال الرافعي

الوضوء كذلك ورد الخبر  
قال عليه السلام من استطاع  
أن يطيل غرته فليفعل  
وروي أن الخلية تبلى  
مواضع الوضوء ويبدأ  
باليمين ويقول اللهم اعطني  
كفاي يميني وحاسبي حسابا  
يسيرا ويقول عند غسل  
أشمال اللهم آتني كفاي  
أن تعطيني كفاي يميني  
أومن وراء ظهري ثم  
يستوعب رأسه بالمسح بان  
يبل يديه ويصلق رؤس  
أصابع يديه اليمنى باليسرى  
ويضعهما على مقدمة  
الرأس ويدهما إلى القفا  
ثم يردهما إلى المقدمة وهذه  
مسحة واحدة

ليس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب ما انطلق عليه الاسم لان من أمره على هامسة  
 النبي ص أن يقال مسح برأسه وقال مالك يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني واحمدى الروايتين  
 عن أحمد والثانية انه يجب مسح أكثر الرأس وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع ثم ان كان يمسح على بشرة  
 الرأس فذلك ولا يضر كونها تحت الشعر وقال الروياني في التجريد لا يجوز الانتقال الفرض الى الشعر  
 وان كان يمسح على الشعر فكذلك يجوز وان اقتصر على مسح شعرة واحدة أو بعضها فلا تقدر وعن ابن  
 القاص انه لا أقل من ثلاث شعرات ثم شرط الشعر المسح أن لا يخرج من حد الرأس وهل يشترط  
 أن لا يجاوز منبته فيه وجهان أحدهما أنه لا يشترط لوقوع اسم الرأس عليه ولو غسل رأسه بدلا عن المسح  
 ففي أحزانه وجهان أحدهما انه يجوز لانه مسح وزيادة وهو أبلغ من المسح فكان مجزئاً بطريق الاولى وهل  
 يكره ذلك وان أخراً فيه وجهان أظهرهما لأن الأصل هو الغسل والمسح نازل منزلة الرخصة من الشرع  
 وإذا عدل الى الأصل لم يكن مكروها وقال النووي في الروضة قلت ولا تتعين اليد للمسح بل يجوز بأصبع  
 أو خشبة أو خرقه أو غيرها ويجزئه مسح غيره له والمرأة كالرجل في المسح ولو كان له رأسان أجزأه مسح  
 أحدهما وقيل يجب مسح جزء من كل رأس والله أعلم ثم قال الرافعي ولو بل رأسه ولم يعد اليد أو غيرها  
 مما يمسح به على الموضع فهل يجزئه ذلك فيه وجهان أحدهما نعم والثاني وهو اختيار القفال الشافعي  
 لا يجزئ لانه لا يسمى مسحاً ولو فطر على رأسه قطرة ولم تجزئ على الموضع فعلى الخلاف وان جرت كفي  
 \* (فصل) \* قال الشافعي في شرح النقاية المسح الاصابة قال الشافعي وهو رواية عن أحمد الفرض فيه  
 ما يقع عليه اسمه وقال مالك وأحمد جميع الرأس ودليلهم جميعاً آية الموضوع ومعنى الباء في رؤسكم للإلصاق  
 وما مسح بعض رأسه ومستوعبه كلاهما ملصق المسح برأسه فأخذ الشافعي رحمه الله بالمتيقن وأخذ مالك  
 رحمه الله بالاحتياط وأخذ أبو حنيفة رحمه الله ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما روى مسلم  
 والطبراني عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح بناصيته وعلى  
 الخفين وروى أبو داود والحاكم وسكت عنه من حديث أبي معقل قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 يتوضأ وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقص العمامة ومعلوم  
 أن الناصية ومقدم الرأس أحد جوانبها الأربعة فلو كان مسح الربع ليس بمجزئ لم يقتصر صلى الله عليه  
 وسلم في ذلك الوقت عليه ولو كان مسح مادونه مجزئاً لقوله صلى الله عليه وسلم ولومرة في عمره تعليم الجواز  
 اه وفي شرح المختار الآية بجملة في مسح الرأس لانه يحتمل ارادة الجمع و ارادة ما يطلق عليه اسم المسح  
 و ارادة بعضه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حصر عن عمامته ومسح على ناصيته فصار بياناً للآية  
 وحجة على المخالف والمختار مقدار الناصية هو ربع الرأس لسكونه إحدى جوانبه الأربعة فان قيل لم قلت  
 انه يحمل في حق المقدار والحمل لا يمكن العمل به قبل البيان وقد أمكن العمل به قبل البيان ههنا لانه  
 لما كان المراد به مطلق البعض ويخرج عن العهدة بأدنى ما يطلق عليه اسم البعض كما قلنا في الركوع  
 والسجود قلنا مطلق البعض غير مراد بالاجزاء اذ ذلك يحصل بغسل الوجه فلا حاجة الى إيجاب على  
 حدة تعلم ان المراد به بعض مقدور كالثلث أو الربع كما قرره المحققون فان قلت المدعى ربع غير معين والدليل  
 يدل على ربع معين وهو الناصية ولم يوافق الدليل المدلول والموافقة شرط بينهما كما بين الشهادة والدعوى  
 قلت الحديث يحتمل معنيين التعيين وبيان المقدار وقد عرف ان خبر الواحد يصلح مبيناً لمجمل الكتاب  
 والبيان انما يكون في موضع الاجمال ولا اجمال في المحل لانه معلوم وهو الرأس وان الاجمال في المقدار  
 لانه الثلث أو الربع قوله عليه السلام يصير بياناً له فان قلت لم سمي المجتهد مفر وضاً والفرض ثابت  
 بدليل قطعي لاشبهة فيه ويكفر جاحده والاختلاف بين الأئمة تورث الشبهة ولهذا لا يكفر جاحد مسخ  
 مقدار الناصية قلنا الجواب عنه وجهين أحدهما انه أراد بالفروض المقدار لان الفرض في اللغة عبارة

عن التقدير والثاني أراد به المفروض عندنا لأنه المفروض في نفس الامر كما تقول ان تعديل الاركان  
فرض عند أبي يوسف وقراءة الفاتحة فرض عند الشافعي والقعدة على رأس كل شفيع في النوافل فرض  
عند محمد \* (نبيه) \* قال صاحب النبايع روى في مسح الرأس عن أصحابنا ثلاث روايات الاولى  
مقدار الناصية وهي الشعور المائلة الى الجهة وهي رواية الكرخي والطحاوي وذكري في شرح الطحاوي  
ان المراد بها اذا بلغت مقدار ثلاث أصابع الثانية مقدار ثلاث أصابع موضوعة من غير مد وهي رواية  
هشام عن أبي حنيفة الثالثة مقدار ربع الرأس وهي رواية زفر عن أبي يوسف وأبي حنيفة فانهما قالا  
فيه لا يجوز مسح ثلاث أصابع مقدار ثلث الرأس وربعه فان مسح بأصبع واحدة يبطنها وظهرها  
وجانبيها فقد قال بعض مشايخنا لا يجوز له والصحيح انه يجوز له وهكذا روى عن أبي حنيفة فاذا مسح رأسه  
بما فوق أذنيه أخرجه على اختلاف الروايات وان مسح تحتها لا يجوز له وان أصاب رأسه مقدار ثلاث أصابع  
من ماء المطر أخرجه سواء مسح باليد أو لم يمسحه فان حلق رأسه أو لحته بعد ما مسح عليه أو مسح على  
خفه ثم قشر موضع مسحه لا يجب عليه ان يمسح ثانيا والله أعلم وفي المحيط عن محمد لو وضع ثلاثة أصابع ولم  
يمدحها جاز وهذا قياس ظاهر الرواية وعلى قياس رواية الربع والناصية لا يجوز لانه أقل من ذلك وفي  
الظهيرية والمسح بمقدار ثلاثة أصابع اليد وهو الصحيح وفي الخلاصة ولو مسح بأصبع أو أصبعين قدر  
ربع الرأس لا يجوز عند الثلاثة ولو مسح بالاجسام والسبابة ان كان مفتوحا جاز لان ما بينهما مقدار  
أصبع فكانه مسح بثلاثة أصابع ولو مسح بأصبع وعاد الى الماء ثلاث مرات جاز ولو مسح باطراف  
أصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا أولا وهو الصحيح وفي المحيط لا يجوز الا اذا كان الماء متقاطرا  
لانه حينئذ ينزل من أصابعه الى أطرافها فاذا مده صار كأنه أخذ ما عجزا ولو مسح ببله في اليد باقية عن  
غسل عضو يجوز وببله باقية عن مسح عضو أو مأخوذة من عضو مغسول أو ممسوح لا يجوز وفي المنتقى  
ولو أرسل الماء في وسط رأسه فنزل على وجهه يسقط به فرض المسح وغسل الوجه والله أعلم ثم ان استيعاب  
مسح الرأس بالوجه المذكور عند المصنف سنة في المذهبين ودليله ما روي في البيهقي من مسعود انه ارأى  
النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ قالت فمسح رأسه ما أقبل منه وما أدبر وصدغيه وأذنيه الا ان عند أبي  
حنيفة مرة واحدة اذ جاء في رواية هذا الحديث التقييد بمرة واحدة وتطافرت الطرق الصحيحة على ذلك  
وأما ما ورد من التثنية في محمول على الاستيعاب وحل تعدد الماء فيه على قلة البله أو نفاذها لا يكون سنة  
مستمرة اذ وضعه على التخفيف بخلاف المضغضة والاستنشاق وقال المصنف (يفعل ذلك ثلاثا) أي ثلاث  
مرات وهو مذهب الشافعي في كل مغسول أو ممسوح سوى مسح الخف وتكرار المسح بالمياه المختلفة  
مروى عن أبي حنيفة في رواية غريبة نقلها المزياني والمشهور من مذهبه الكراهة على ما في المحيط  
والبدائع (ويقول) عند مسح الرأس اللهم غشني برجتك وأنزل علي من بركاتك وأطمني تحت ظل  
عرشك يوم لا ظل الا ظلك ومثله في القوت وفي العوارف الا انه زيادة التصلي في حديث علي من رواية  
الحسن البصري المتقدم بذكره فاذا مسح برأسك فقل اللهم غشني برجتك ومن رواية محمد بن الحنفية  
عن علي اللهم لا تجمع بين ناصيتي وقدي وفي حديث أنس المتقدم بذكره فلما ان مسح يده على رأسه قال  
اللهم غشني برجتك وجنبنا عذابك (ثم يمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما) أجمعوا على ان ذلك سنة من  
سنن الوضوء الا أحمد فانه رأى مسحهما واجبا فيما نقل حرب عنه وقد سئل عن ذلك فقال يعيد الوضوء  
اذا تركه وعن سمر رواية أخرى نقلها صالح انه سنة لانه قال لا يعيد اذا تركه واختلفوا هل يسحان بماء الرأس  
أم يوجد له ماء جديد فقال أبو حنيفة وأحمد هما من الرأس ويسحان بمائه فقال المبروف من  
أصحاب أحمد رأيت أحمد مسحهما مع الرأس وعن أحمد رواية أخرى انه يستحب له أخذ ما عجز بدلهما وهو  
اختيارنا لخرقي وقال مالك هما من الرأس ويستحب ان يأخذ لهما ماء جديدا وقال الشافعي ليسا من الرأس

يفعل ذلك ثلاثا ويقول  
اللهم غشني برجتك وأنزل  
علي من بركاتك وأطمني  
تحت ظل عرشك يوم لا ظل  
الا ظلك ثم يمسح أذنيه  
ظاهرهما وباطنهما

ولامن الوجه وسن مسحهما (بماء جديد) وفي رواية عن مالك هما من الوجه يغسلان معه ولا مسحان  
وعنه روايتان أخريان أحدهما مثل مذهب الشافعي والأخرى مثل مذهب أبي حنيفة قال الرافعي  
والأحب في إقامة هذه السنة (بان يدخل مسجتيه) أي سبائتيه (في صماني أذنيه ويدبر) هما على  
المعاطف وغير (إبهاميه على ظاهر أذنيه ثم يضع الكف) أي يلصق كفيه وهما مبلولتان (على الأذنين)  
أي بهما (استظهاراً) أي احتياطاً واختلافوا في تكرار مسحهما فقال أبو حنيفة ومالك وأحمد في إحدى  
روايتهم السنة فيهما مرة واحدة وحكاها الترمذي في جامعه عن الشافعي ونقله الحنطلي وجهه للاصحاب  
فيه وفي مسح الأذنين والمشهور من مذهب الشافعي أنه (يكبره ثلاثاً) وعن أحمد مثله في الرواية التي  
حسن فيها تكرار مسح الرأس وقال النووي في الروضة ونقلوا ابن سريج كان يغسل أذنيه مع وجهه  
وي مسحهما مع رأسه ومنفردتين احتياطاً في العمل بمذاهب العلماء فيهما وقبله هذا حسن وقد غلط من  
غلطه فيه زاعماً ان الجمع بينهما لم يقل به أحد ودليل ابن سريج نص الشافعي والاصحاب على استحباب غسل  
الترعتين مع الوجه مع انهما مسحان مع الرأس والله أعلم \* (تنبيه) قال الرافعي ولو شك في أنه غسل أو  
مسح مرة أو مرتين أو شك في أنه غسل ذلك مرتين أو ثلاثاً فوجهان أحدهما أنه يأخذ بالقل والثاني ذكره  
الشيخ أبو محمد أنه يأخذ بالأكثر حذر من ان يزيد غسله أربعة فأنه ببدء وترك السنة أهون من اتمام  
البدء. لكن من قال بالاول لا يسلّم ان الرابعة بدعة على الاطلاق بل البدعة اثباته بالرابعة على علم منه  
بحقيقة الحال

بماء جديد بان يدخل  
مسجتيه في صماني أذنيه  
ويدبر إبهاميه على ظاهر  
أذنيه ثم يضع الكف  
على الأذنين استظهاراً  
ويكرره ثلاثاً ويقول اللهم  
اجعلني من الذين يسمعون  
القول فينبعون أحسنه  
اللهم اسمعني منادى الجنة  
مع الأبرار ثم مسح رقبته  
بماء جديد

\* (فصل) وفي عبارات أصحابنا وبسن مسح الأذنين ولو بماء الرأس إشارة الى أنه لو أخذ لهما ماء جديداً  
مع بقاء البلية كان حسناً فلا يشترط ان يكون بماء الرأس ولا أخذ ماء جديد وما ورد من أخذ الماء الجديد  
لهماني بعض الاخبار محمول على نظاذا البلية والاظهر في كيفية مسح الأذنين اذا أراده بماء الرأس أن يضع  
كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويدهما الى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس ثم يمسح أذنيه بأصبعيه  
ولا يكون الماء مستعملاً بهذا لان الاستيعاب بماء واحد لا يكون إلا بهذا الطريق ولان مسح الأذنين  
بماء الرأس ولا يكون ذلك إلا بماء مسح به الرأس ولانه لا يحتاج الى تجديد الماء لكل جزء من أجزاء الرأس  
فالاذن أولى لسكونه تبعاً له وقدر روى ابن ماجه باسناد صحيح عن عبد الله بن زيد والدارقطني باسناد صحيح  
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاذان من الرأس وروى مالك في الموطأ عن عبد الله  
الصنابحي أو أبو عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا توضأ العبد المؤمن فتمضمض خرجت  
الخطايا من فيه واذا استنثر خرجت الخطايا من انفه واذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى يخرج  
من تحت اشفار عينيه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت اظفار يديه فاذا مسح برأسه  
خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج  
من تحت اظفار رجليه قال ابن عبد البر في التمهيد فيه دلالة على ان الأذنين مسحان بماء الرأس (ويقول  
اللهم اجعلني من الذين يسمعون القول فينبعون أحسنه اللهم اسمعني منادى الجنة مع الأبرار) هكذا  
هو في العوارف للسهر ورد في زيادة التصلية وفي القوت مثله الا انه قال اللهم اجعلني ممن يستمع والباقى  
سواء وفيه منادى الخبر بدل الجنة وجاء في حديث علي في رواية الحسن البصري المتقدم ذكره بمثل  
سياق المصنف الى قوله أحسنه وفي شرح الوجيز وعند مسح الرأس اللهم حرم شعري وبشري على النار  
وروى اللهم احفظ رأسي وما حوى وبطني وما وى (ثم مسح رقبته) قال الرافعي وهل يمسح بماء  
جديد أو بما بقي من بلل مسح الرأس والأذنين بناءً بعضهم على وجهين في أنه سنة أم أدب ان قلنا سنة  
مسح (بماء جديد) وان قلنا أدب في مسح بالبلل الباقي واعلم ان السنة والادب يشتركان في أصل التندبية  
والاستحباب لكن السنة ما يتأكد شأنها والادب دون ذلك ثم اختيار القاضي الروياني ينبغي ان يمسح

بماء جديد وميل الاكثر من الى انه يكفي مسحه بالبلل الباقي وهو قضية كلام المسعودي وصاحب التهذيب  
 لان المسعودي ذكر انه غير مقصود في هبته بل هو تابع للفتا في المسح والقفا تابع للرأس لتطويل  
 الغرة وقال صاحب التهذيب يستحب مسحه تبعاً للرأس أو الأذن اطالة للغرة وإذا كان استحبابه  
 لتطويل الغرة كفي فيه البلل الباقي اه وقال النووي في الروضة وذهب كثيرون من أصحابنا الى  
 انها لا تمسح لانه لم يثبت فيها شيء أصلاً ولهذا لم يذكره الشافعي ومتقدمو الاصحاب وهذا هو الصواب والله  
 أعلم وقال ابن هبيرة واختلفوا في مسح العنق فقال أبو حنيفة هو من نزل الوضوء وقال مالك ليس ذلك بسنة  
 وقال بعض الشافعية واحد في أحد زر وایتبه انه سنة لان ابنه عبد الله قال رأيت أبي إذا مسح رأسه وأذنيه  
 في الوضوء مسح ذلك اه قلت والمشهور عند أصحابنا انه سنة لانه قد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ثم  
 ان مسحها يكون بظهر اليدين لعدم استعمال يديهما واختار كثيرون من أصحابنا انه أدب (لقوله صلى  
 الله عليه وسلم مسح الرقبة أمان من الغل) غريب قال ابن الصلاح في مشكل الوسيط لا يعرف مرفوعاً وإنما  
 هو قول بعض السلف وقال النووي في شرح المذهب وغيره موضوع وعن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه  
 وسلم قال من توضأ ومسح على عنقه وفي الغل (يوم القيامة) هكذا رواه أبو منصور والديلمي في مسند  
 الفردوس بسند ضعيف ورواه أبو نعيم بلفظ من توضأ ومسح يديه على عنقه امن الغل يوم القيامة قال  
 ابن الملقن غريب لا أعرفه الا من كلام موسى بن طلحة كذلك رواه أبو عبيد في غريبه وقال النووي  
 في كلامه على الوسيط لا يصح في مسح الرقبة شيء اه قلت ورواه أبو عبيد في كتاب الطهور عن عبد  
 الرحمن بن مهدي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة بلفظ من مسح قفاه مع  
 رأسه فان قيل هو موقوف على موتى أجيب بانه ليس مما يقال فيه بالرأي وما كان كذلك فله حكم الرفع  
 وقد خلط المصنف بين الحديثين وميزتهما كما ترى وهو الصواب وقد ميز بينهما كذلك الرافعي وأما  
 العراقي فذكر الحديث الأول وعزاه الى ابن عمر فلم يصح ولذلك لم أتبعه والله أعلم (ويقول اللهم فك  
 رقبتي من النار وأعوذ بك من السلاسل والاغلال) هكذا هو في القوت والعوارف ولم يرد في حديث علي  
 وأُس ولا غيرهما (ثم يغسل رجله اليمنى ثلاثاً) الى الكعب وهذا هو الفرض الخامس عند المصنف  
 (و) يسن (ان يخلل) الاصابع هذا اذا كان الماء يصل اليها من غير تخليل فلو كانت الاصابع ملتزمة  
 لا يصل الماء اليها الا بالتخليل فينبذ يجب التخليل لانه لا يذاه لادناء فرض الغسل وان كانت ملتزمة لم  
 يجب الفتق ولا يستحب أيضاً قاله الرافعي وقال النووي قلت بل لا يجوز والله أعلم والاحب في كيفية  
 التخليل ان يخلل (باليد اليسرى من أسفل أصابع الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر من الرجل اليمنى ويختم  
 بالخنصر من اليسرى) وعبارة الرافعي يخلل بخنصر اليد اليسرى من أسفل الاصابع مبتدئاً بخنصر  
 الرجل اليمنى مختتماً بخنصر اليسرى ورد الخبر بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك ذكره  
 الأئمة وعن أبي طاهر الزبائدي انه كان يخلل ما بين كل أصبعين من أصابع رجله بأصبع من أصابع يده  
 ليكون بماء جديد ويفضل الابهامات ولا يخلل بهما لمافيه من العسر وهل التخليل من خاصية أصابع  
 الرجلين أم هو مستحب في أصابع اليدين أيضاً معظم أئمة المذهب ذكره في أصابع الرجلين وسكتوا  
 عنه في اليدين لكن ابن كعب قال انه مستحب فيهما لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال للقيط بن صبرة اذا  
 توضأت فخلل الاصابع فان لفظ الاصابع يشملهما وروى الترمذي عن ابن عباس رفعه اذا توضأت فخلل  
 بين أصابع يديك ورجلك وعلى هذا فالذي يقرب من الفهم ههنا ان يشبك بين الاصابع ولا تعود فيه  
 الكيفية المذكورة في الرجلين قلت وعند أصحابنا يسن تخليل أصابع كل من اليدين والرجلين  
 بالاتفاق لعموم الاحاديث الواردة في ذلك ولم يكن واجبا مع وجود الامر فيه لوجود الصارف وهو تعليم  
 الاعراب وكيفية تخليل أصابع البدن يدخل بعضها في بعض ويقوم مقامه الادخال في الماء الجاري وما

لقوله صلى الله عليه  
 وسلم مسح الرقبة أمان من  
 الغل يوم القيامة ويقول  
 اللهم فك رقبتي من النار  
 وأعوذ بك من السلاسل  
 والاغلال ثم يغسل رجله  
 اليمنى ثلاثاً ويخلل باليد  
 اليسرى من أسفل أصابع  
 الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر  
 من الرجل اليمنى ويختم  
 بالخنصر من الرجل اليسرى

هو في حكمه وصفته في الرجلين هو ما تقدم في سياق الرافعي قال السكال بن الهمام والله أعلم انه أمر اتفاق  
 لسنة مقصودة فلا تختص سنة التخليل بهذه الكيفية  
 \* (فصل) \* قوله تعالى واستحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين قرأ نافع وابن عباس وحفص والسكالي  
 أرجلكم بالنصب عطفًا على وجوهكم وجره الباقيون فقبل على الجوار كقوله تعالى وحور بالجر في قراءة  
 حمزة والسكالي عطفًا على ولدان المرفوع في قوله تعالى ويطوف عليهم ولدان مخلدون وفي الكشف لما  
 كانت الرجلان مظنة للاسراف المذموم عطفًا على الممسوح لانه مسح بل لينبه على وجوب الاقتصاد  
 في صب الماء عليهما وقيل إلى الكعبين لازالة تطن انهما مسوحة لان المسح لم تضرب له غاية في الشريعة اه  
 والكعبان هما العظامان الناتئان من جانبي القدم المرتفعان والاشتقاق يدل على الارتفاع وروى عن  
 زفر بن الهذيل من أئمتنا انه كان يقول ان الكعب هنا هو الذي فوق مشط القدم وحكاة هشام عن محمد  
 ابن الحسن وحكى الرافعي عن ابن كعب وغيره انهم مروا عن بعض اصحاب ذلك وقال النووي هذا الوجه شاذ  
 منكر بل غلط والله أعلم قلت وهو صحيح لكن في حق المحرم اذا لم يجد نعلين يقطع الخف من أسفل الكعب  
 وأراد بالكعب ما ذكر قال الرافعي وجه الاول ما روى النعمان بن بشير رفعه أمرنا باقامة الصفوف  
 فلقد رأيت الرجل يلزق منكبته بمنكب أخيه وكعبه بكعبه والذي يتصور فيه التزاق القائم في الصف  
 ما ذكرنا دون ظهر القدم وقال الشنقي في شرح النقاية ومعنى على عند المحققين الغاية مطلقا وأما دخول  
 ما بعده في حكم ما قبلها أخرجه عنه فأمره بدمع الدليل فقام الدليل فيه على خروج ما بعده بقوله  
 تعالى فتارة إلى ميسرة اذلودخل لكان الانتظار واجبا حالة اليسر أيضا وقوله تعالى ثم أتوا الصيام إلى  
 الليل اذلودخل لوجب الوصال ومما قام الدليل فيه على دخول ما بعده قوله تعالى من المسجد الحرام إلى  
 المسجد الأقصى للعلم فيه بانه لا يسرى به إلى البيت المقدس من غير ان يدخله وأما المرافق والكعبان في  
 الآية فأخذ زفر ودأود فيهما بالمتيقن فلم يدخلها في الغسل وأخذ الكافة بالاحتياط فأدخلوها فيه وقيل  
 إلى بمعنى مع وقيل للغاية وان صدر للغاية اذا كان متناولها كاليد يتناول إلى الابط كانت لا سقاط  
 ما وراءها لا امتداد الحكم لانه حاصل قلت ونقل الباقي في شرح الملتقى عن بعض المتأخرين ان الاولى  
 الاستدلال بالاجماع على فرضية غسلهما فقد قال الشافعي في الام لا نعلم مخالفا في اجاب دخول المرفقين  
 في الوضوء وهذا حكاية منه للاجماع \* (تنبيه) \* قال الرافعي وقد بحث في سؤال عن وضوء ليس فيه غسل  
 الرجلين وصورته ما اذا غسل الجنب جميع بدنه الارجلية ثم أحدث والاصل في المسألة على الاختصار  
 ان من اجتمع في حقه الحدث الاصغر والا كبر هل يكفيه الغسل أم يحتاج معه إلى الوضوء فيه وجهان  
 أحكما انه يكفيه لظاهر الاخبار فان قلنا يجب وضوء وغسل عند اجتماع الحدثين وجب غسل الرجلين  
 عن الجنابة وضوء كامل للحدث يقدم منهما ما شاء يؤخر ما شاء وتكون الرجل مغسولة مرتين وان قلنا  
 يكفي الغسل ثم يشترط الترتيب في أعضاء الوضوء وجب غسل الرجلين مؤخر عن سائر أعضاء الوضوء ويكون  
 غسلهما واقعا على الجهتين الجنابة والحدث جميعا وان قلنا انه يكفي الغسل من غير اشتراط الترتيب فعليه  
 غسل الرجلين عن جهة الجنابة اما قبل سائر أعضاء الوضوء أو بعدها أو في خلالها ويغسل سائر الأعضاء  
 من الحدث على الترتيب وهذا هو الاصح واختيار ابن سريج وابن الحداد وعلى هذا الوجه يكون المأني به  
 وضوءا حاليا عن غسل الرجلين لان الرجلين قد اجتمع فيهما الحدثان ونحن على هذا الوجه نحكم باضمحلال  
 الاصغر في جنب الاكبر فليست الرجلان مغسولتين من جهة الوضوء فهذه هي صورة الامتحان (فائدة)  
 عدوا غسل الرجلين أحد فروض الوضوء وأركانه لكن المتوضئ غير مكلف بغسل الرجلين بعينه بل  
 الذي يلزمه أحد الأمرين اما غسل الرجلين أو المسح على الخطين بشرطه ولو عبر به عن هذا الركن  
 هكذا لكان مصيبا والمراد عند الإطلاق ما اذا كان لا يمسح أو ان الأصل الغسل والمسح بدل (ويقول)

ويقول

اللهم ثبت قدمي على  
 الصراط المستقيم يوم تزل  
 الأقدام في النار ويقول  
 عند غسل اليسرى أعوذ بك  
 ان تزل قدمي عن الصراط  
 يوم تزل فيه أقدام المنافقين  
 ويرفع الماء الى انصاف  
 الساقين فإذا فرغ رفع رأسه  
 الى السماء وقال أشهد أن  
 لا اله الا الله وحده لا شريك  
 له وأشهد أن محمدا عبده  
 ورسوله سبحانه اللهم  
 وبحمدك لا اله الا أنت  
 عملت سوءاً وطلعت نفسى  
 أسْتَغْفِرُكَ اللهم وأتوب  
 اليك فأغفر لي وتب علي  
 انك انت التَّوَابُ الرَّحِيمُ  
 اللهم اجعلني من المتطهرين  
 واجعلني من عبادك  
 الصالحين واجعلني عبداً  
 صبوراً شكوراً واجعلني  
 أذكرك كثيراً وأسجدك  
 بكرة وأصيلاً يقال ان من  
 قال هذا بعد الوضوء ختم  
 على وضوئه بخاتم ورفع له  
 تحت العرش فلم يزل يسبح  
 الله تعالى ويقدمه ويكتب  
 له ثواب ذلك الى يوم القيامة

عند غسل اليمنى (اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام ويقول عند غسل اليسرى أعوذ بك ان تزل قدمي على الصراط يوم تزل أقدام المنافقين) ونفس القوت في الاولى بعد الصراط مع أقدام المؤمنين وفي الثانية بزيادة فيه بعد تزل وفي العوارف مثل ما في القوت بزيادة التصلية وفي حديث علي من رواية ولده محمد بن الحنفية عنه وفي الرجلين اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام اللهم نجني من مفضعات النيران وأغلاها وفي حديث أنس الاقتصار على هذه الجملة الاولى (ويرفع الماء الى انصاف الساقين) هذه العبارة منتزعة من عبارة القوت حيث قال وان يبتدئ بغسل الذراعين من أصابع الكفين ويقطع من المرفقين في كل غسلة وان يبلغ في غسل الذراعين الى انصاف العضدين وان يبتدئ بغسل القدمين من الاصابع ويغلاهما من الميامن ويقطع غسلهما من الكعبين ويبلغ في غسل القدمين الى انصاف الساقين ويمين أصابع اليمنى يختصرها ويمين أصابع اليمين ابهامها (فإذا فرغ) من وضوئه (رفع رأسه الى السماء وقال) ونص القوت ثم قال (أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله سبحانه اللهم وبحمدك لا اله الا أنت عملت سوءاً وطلعت نفسي أسْتَغْفِرُكَ وأتوب اليك) ونص القوت واسأل الله التوبة (فأغفر لي وتب علي انك أنت التَّوَابُ الرَّحِيمُ اللهم اجعلني من التَّوَابِينَ واجعلني من المتطهرين واجعلني من عبادك الصالحين) وهذه الجملة الاخيرة ليست في القوت ولا في شرح الوجيز ولا في الاحاديث الواردة في الدعاء على ماسأتي بيانه (واجعلني عبداً صبوراً شكوراً) ونص القوت واجعلني صبوراً واجعلني شكوراً (واجعلني أذكرك كثيراً وأسجدك بكرة وأصيلاً) وهكذا هو في كتاب العوارف قال صاحب القوت هذا جميع ما روى من القول بعد الفراغ من الوضوء بأسانيد متفرقة قد جمعناها (يقال ان من قال هذا بعد الوضوء) ونص القوت عند فراغه من الوضوء (ختم على وضوئه بخاتم ورفع له تحت العرش فلم يزل يسبح الله تعالى ويقدمه ويكتب له ثواب ذلك الى يوم القيامة) كل هذا بعينه في القوت والكلام عليه من وجوه \* الاول في رفع الرأس الى السماء قال الحافظ بن حجر في تخريج أحاديث الاذكار نقل الروايات انه يقول ذلك رافعاً بصره الى السماء وقد جاء ذلك مصرحاً في حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه رفعه من وضوئاً فأحسن الوضوء ثم رفع بصره أو قال نظره الى السماء فقال الحديث كما سأتى والسماء قبله الدعاء فلعل ذلك مراد من أطلق وعند المستغفر في كتاب الدعوات في حديث علي ورفع رأسه الى السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد وكذلك في حديث ثوبان عند البزار وحديث أنس عند الخطيب وابن النجار كلهم بلفظ ورفع رأسه الى السماء \* الثاني ان يكون مستقبل القبلة قائماً أو قاعداً كذا في الخلاصة من كتب أصحابنا وقال النووي في الاذكار قال أصحابنا ويقول هذه الاذكار مستقبل القبلة قال الحافظ لم أرفه شيئاً مصرحاً بخصه به \* الثالث ان يقول هذه الاذكار عقب الفراغ وهذا قد ذكره النووي في الاذكار وورد صريحاً في أكثر الاحاديث الا أن ذكرها وهو مقتضى تبويب النساء في السنن ولكن ابن السني ترجم في عمل اليوم والليلة فقال باب ما يقول بين طهراني وضوئه وأورد دعاء يأتي ذكره فيما بعد \* الرابع في قوله أشهد أن لا اله الا الله الى قوله ورسوله روى الامام أحمد في مسنده من طريق الليث بن سعد عن معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن ابي ادريس الخولاني عن عقبة بن عامر الجهني رضى الله عنه قال كنا نخدم أنفسنا وكاننا نواب رعية الابل بيننا فأدركتني رعية الابل فرزقحتها بعشي فأدركت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قائم يحدث الناس فأدركت من حديثه وهو يقول ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يركع ركعتين يقبل عليهما بقلبه ووجهه الا وجبت له الجنة وغفر له فقلت ما أجود هذه فقال رجل بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم التبع كان قبلها أجود منها فنظرت فإذا عمر بن الخطاب فقلت ما هو يا أبا حفص قال انه قال قبل ان تأتي ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يقول أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله الافتتح له أبواب الجنة الثمانية يدخل



من أمها شاء وعند أبي نعيم في المستخرج وأشهد أن محمداً كما عند المصنف وروى أبو محمد الفاكهي في تاريخ مكة والدارمي وأحمد وأبو بكر بن أبي شيبة كلهم من طريق المقرئ عن حيوة بن شريح عن أبي عقيل عن ابن عمر عن عقبة بن عامر فساقه نحوه وفيه من توضعاً فاحسن الوضوء ثم رفع بصره وأقال نظره إلى السماء فقال أشهد أن لا إله الا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء وأخرجه مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة وأبو داود عن عثمان بن أبي شيبة والترمذي عن جعفر بن محمد بن عمران والنسائي عن محمد بن علي بن محرز رآه عنهم عن زيد بن الحباب عن معاوية بن صالح وأخرجه مسلم أيضاً من رواية عبد الرحمن بن مهدي وابن حبان من رواية عبد الله بن وهب كلاهما عن معاوية بن صالح قلت وقد جاء في بعض الروايات التشهد بعد البسملة وأنه يقال عند كل عضو أخرجه المستغفر في كتاب الدعوات من طريق سالم بن أبي الجعد عن البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول إذا توضعاً بسم الله ثم قال لكل عضو أشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له وان محمداً عبده ورسوله الا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء وفيه تعقب على النووي حيث قال في الاذكار ان التشهد بعد التسمية لم يرد وأخرجه الدارقطني وأبو يعلى والطبراني في الدعاء من طريق محمد بن عبد الرحمن بن البيلماني وهو ضعيف جداً عن أبيه عن ابن عمر رفعه من توضعاً ففعل كفيه ثلاثاً ثم ساقوا الحديث الى ان قال ثم قال أشهد أن لا إله الا الله وان محمداً عبده ورسوله قبل ان يتكلم بغيره ما بين الوضوءين وجاء تكرار التشهد ثلاث مرات أخرجه أحمد والطبراني من طريق زيد العمى عن أنس بن مالك رفعه من توضعاً فاحسن الوضوء ثم قال ثلاث مرات أشهد أن لا إله الا الله وان محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء وأخرج ابن السني من طريق عمرو بن ميمون بن مهران الجزري عن أبيه عن جده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه من قال حين يفرغ من وضوئه أشهد أن لا إله الا الله ثلاث مرات لم يقم حتى تمسح عنه ذنوبه حتى يصير كلولته أمه \* الخامس في قوله سبحانه اللهم الى آخوه أخرجه ابن السني والطبراني من طريق عن أبي هاشم الرماني عن أبي مجلز عن قيس بن عباد عن أبي سعيد الخدري رفعه من قال إذا توضعاً بسم الله وإذا فرغ قال سبحانه اللهم وبحمدك استغفرك وأتوب اليك ختم علم الخاتم وفي رواية طبع عليها بطابع فوضعت تحت العرش فلم تكسر الى يوم القيامة ويروى موقوفاً أيضاً وأخرجه الدارقطني في فوائد المازكي بلفظ من قال حين يفرغ من وضوئه سبحانه اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله الا أنستغفرك وأتوب اليك كتب في رق وطبع عليه بطابع ووضع تحت العرش حتى يدفع اليه يوم القيامة \* السادس في قوله اللهم اجعلني من التوابين الى قوله الصالحين أخرجه الترمذي من رواية أبي ادريس وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب نحوه سياق حديث عقبة السابق وزاد فيه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين ثم قال وأبو ادريس لم يسمع من عمر قال الحافظ شيخ الترمذي جعفر بن محمد تفرد به ولم يضبط الاسناد فانه أسقط بين أبي ادريس وعمر عقبة فصار من حديث عمر وليس كذلك وانما هو من حديث عقبة كما تقدم وأخرج الطبراني في كتبه ومحمد بن سنجري مسنده من طريق عن أبي سعد الاعور عن أبي سلمة عن ثوبان وفي الاوسط من رواية الاعمش عن سالم بن أبي الجعد عن ثوبان رفعه من توضعاً فاحسن الوضوء ثم قال عند فراغه لا إله الا الله وحده لا شريك له اللهم اجعلني من المتطهرين فتح الله له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أيها شاء وأخرج الطبراني في الدعاء من طريق أبي اسحق السبيعي عن الحرث عن علي انه كان يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين وأخرج المستغفر في كتاب الدعوات من حديث البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين الا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء وأخرج أبو القاسم ابن منده في كتاب الوضوء والمستغفر في الدعوات والديلمي في مسند الفردوس من طريق عن يونس بن

عبيد عن الحسن هو البصري عن علي بن أبي طالب قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا علي إذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم ثم ساقوا الحديث إلى أن قال فان غسلت رجلك فقل اللهم اجعل سعيام شكورا وذنبام مغفورا وعيالم مقبولا سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا أنت أستغفرك وأتوب إليك اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين والملك قائم على رأسك يكتب ماتقول ثم يختمه بخاتم ثم يعرج به إلى السمى فضعه تحت عرش الرحمن فلا يفك ذلك الخاتم إلى يوم القيامة وأخرجه المستغفري أيضا من طريق أبي اسحق عن علي فذ كر نحوه بتمامه وراد بعد قوله وذنبام مغفورا وتجارة لن تبور وفي آخره ورفع رأسه إلى السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد \* السابغ قوله فلم يرزل يسبح الله ويقدهه الخ أخرجه ابن حبان من رواية عباد بن صهيب عن جند الطويل عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وبين يديه اناء من ماء فقال لي يا أنس أدن مني أعلمك مقادير الوضوء قال فدنوت منه فلما ان غسل يديه قال فساق الحديث إلى أن قال ثم قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يا أنس والذي نفسي بيده ما من عبد قالها عند وضوئه الا لم تقطر من خلل أصابعه قطرة الا خلق الله منها ما كما يسبح الله بسبعين لسانا يكون ثواب ذلك التسبيح إلى يوم القيامة \* الثامن في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم نقل النووي عن الشيخ نصر المقدسي قال ويقول مع هذه الاذكار اللهم صل على محمد وعلى آل محمد قال الحافظ وقد أخرج البيهقي من طريق الاعمش عن شقيق عن ابن مسعود رفعه اذا تطهر أحدكم فليذكر اسم الله الحديث وفيه واذا فرغ من طهوره فليشهد أن لا اله الا الله وان محمد عبده ورسوله وليصل على فاذا قال ذلك ففتح له أبواب الرحمة وقد علم صلى الله عليه وسلم من سألته عن كيفية الصلاة عليه اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فلذلك لم يذكر السلام والعلم عند الله تعالى \* التاسع في معنى الدعاء السابق سبحانه في الاصل مصدر ثم صار علما للتسبيح وهو التنزيه وهو منصوب دائما بفعل لازم الاضمار وبحمدك في موضع الحال أي نسبح حامدين لك لانه لا اله الا انت لا نعمالك بالتوفيق لم نتمكن من تسبيحك وعبادتك أشهد أن لا اله الا أنت أستغفرك أي أطلب منك ان تغفر لي ذنوبي وأتوب إليك أي أرجع إلى طاعتك عن معصيتك اللهم اجعلني من التوابين أي الكثيري التوبة والرجوع عن الذنب واجعلني من المتطهرين أي المتزهين عن قاذورات الذنوب والمعاصي وأساخها وفيه ترق من لرفع إلى الدفع واجعلني من عبادك الصالحين أي الذين خصصتهم بالاضافة إلى ذاتك وجعلتهم صالحين لكرامتك لا تعين شاهدتك في حضرة قدسك مع الذين أنعمت عليهم وفيه ترق من التخلية إلى التحلية وأما بيان معاني بقية أدعية الاعضاء فقد تعرض له شارح مقدمة أبي الليث من أصحابنا وهي لوضوحها لم يحتاج إلى تنبيه عليه هنا والله أعلم ثم قال المصنف (ويكره في الوضوء أمور منها ان يزيد على الثلاث) أي يتجاوز الحد المرسوم في الزيادة عليه في المرات الثلاثة بان يجعلها أربعين غير ضرورة وكذا النقصان منه بان يجعلها اثنتين لغير ضرورة وقيل المنهي عن الزيادة أو النقصان ما اذا كان معتقدا سنيها فأما لو زاد لطمأنة القلب عند الشك فلا بأس به كما أشار إليه النووي وسبق ذلك لانه صلى الله عليه وسلم أمر بترك ما يربيه إلى ما لا يربيه كذا في السكافي وغيره وفي الخلاصة وان غسل مواضع الوضوء أربعين يكره قال الفقيه أبو جعفر لا يكره الا اذا رأى السنة فيما وراء الثلاث وهذا اذا لم يفرغ من الوضوء فان فرغ ثم استأنف الوضوء لا يكره بالاتفاق اه قال شارح المنية من أصحابنا وهو يفيد ان تجديد الوضوء على أثر الوضوء من غير ان يؤدي بالاول عبادة غير مكررة وفيه اشكال لا يطابقهم على ان الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها فاذا لم يؤديه عمل مما هو المقصود من غير شرعيته كالصلاة وسجدة التلاوة ومس المحضف ينبغي ان لا يشرع تكراره قرينة لسكونه غير مقصود لذاته فيكون اسرافا محضا وقد قالوا في السجدة لمسلم تكن مقصودة لم يشرع التقرب بها مستقلة وكانت مكررة فهذا أولى اه (و) من مكررهات الوضوء (ان يسرف في الماء) أي في

ويكره في الوضوء أمور منها  
ان يزيد على الثلاث فن  
زاد فقد ظلم وان يسرف  
في الماء

استعمله بان يصرف فيه زائدا على ما ينبغي كان يغسل أربعا وما أشبه ذلك وقد روى أحد وابن ماجه  
من حديث سعد لما مر به صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فقال له ما هذا السرف يا سعد قال أتى الموضوع  
سرف قال نعم وان كنت على نهر جار فلا سرف في صب الماء مكرره ولو كان يملو كأونهر أو أما الموقوف  
كلما درس فحرام كذا في الدر (توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثا وقال من زاد فقد نظم وأساء) قال  
العراقي أخرجه أبو داود والنسائي واللفظ له وابن ماجه بن راية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده اه  
قلت لفظ أبي داود ان رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف الطهور فدعا بجاء في  
اناء فغسل كفيه ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثم مسح برأسه أدخل أصبعيه السبابتين  
باطن أذنيه ثم غسل رجليه ثلاثا ثلاثا ثم قال هكذا الموضوع فن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم وأظلم وأساء  
وأخرجه النسائي وابن ماجه وفي لفظ ابن ماجه فقد تعدى وظلم للنسائي أساء وتعدى وظلم والاحتجاج بهذا  
الاسناد صحيح فان المراد بعد عمرو عند الاطلاق أبو أيوب وهو عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما  
والمراد بالزيادة الزيادة على الثلاث معتقدا سنيتهما كما تقدم وكذا المراد بالنقصان ومعنى تعدى جاوز حد السنة  
في الزيادة ومعنى ظلم أى ظلم السنة حقها في النقصان ثم المرة الاولى فرض والثانية سنة والثالثة دونها  
في الفضيلة وقيل الثالثة لسكال السنة كذا في الاختيار والاولى ان تكون الثانية والثالثة كلاهما سنة لان  
الثلاث الذي هو سنة انما يحصل بهما (وقال صلى الله عليه وسلم سيكون قوم من هذه الامة يعتدون في الدعاء  
والطهور) قال العراقي أخرجه أبو داود وابن حبان والحاكم من حديث عبد الله بن مغفل اه قلت  
أخرجه أبو داود من طريق أبي نعيمة واسمه قيس بن عباية أن عبد الله بن مغفل سمع ابنه يقول  
الاهم انى أسألك القصر الابيض عن عيين الجنة اذا دخلتها فقال أى بنى سل الله الجنة وتعوذ به من النار  
فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انه سيكون في هذه الامة قوم يعتدون في الطهور والدعاء  
وأخرجه ابن ماجه مقتصر منه على الدعاء وبمثل رواية ابن ماجه أخرجه أحمد عن سعد بن عبد الله بن  
أى يتجاوزون وهذا هو معنى الاسراف (ويقال من وهن علم الرجل) أى من ضعفه والوهن بالتحريل  
يستعمل في العلم والعقل وبالسكون في البدن (ولوعه) بالفخ والضم كلاهما للاسم والمصدر (بالماء  
في الطهور) وفي نسخة في التطهير ووطن العراقي انه حديث فقال لم أجده أصلا وليس كذلك بل هو من  
كلام بعض السلف (وقال ابراهيم بن أدهم) البلخي الزاهد (أول ما يبدأ الوسواس من قبل الطهور)  
وذلك انه ياتي من الشيطان في هاجسه انه لم يطهر بعد فيعتمد وفي العوارف قال أبو عبد الله الروزبادي  
ان الشيطان يجتهد أن يأخذ نصيبه من جميع أعمال بني آدم ولا يبالي أن يأخذ نصيبه بان يزدادوا فيما  
أمروا به وينقصوا منه (وقال الحسن) هو البصري (ان شيطانا يفتك بالناس في الوضوء يقال له  
الولهان) وليس هذا من قول الحسن بل هو حديث مرفوع أخرجه الترمذي في جامعه فقال أخبرنا  
محمد بن بشار أخبرنا أبو داود حدثنا خارجة بن مصعب عن نونس بن عبيد عن الحسن عن يحيى بن زمره  
السعدي عن أبي بن كعب رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للوضوء شيطان يقال له  
الولهان فاتقوا وسوا وساء (ويكره أن ينفذ اليد في فرش الماء) أى بعد الفراغ من الوضوء لما روى أنه  
صلى الله عليه وسلم قال اذا توضأتم فلا تنفضوا أيديكم فانها مراوح الشيطان قال ابن الملقن روى ابن أبي  
حاتم في عاله وابن حبان في ضعفه انه من رواية أبي هريرة وضعفاه وانكار ابن الصلاح من الحديث فانها  
مراوح الشيطان غلط لوجوده كما ذكرناه اه وفي الروضة للنووي قلت في النفث أوجه الارجح انه  
مباح تركه وفعله سواء والثاني مكرره والثالث تركه أولى والله أعلم اه قلت وقد ثبت انه صلى الله عليه  
وسلم ناولته زبيب خرقه بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها فها هذا يدل على أن النفث مطلقا غير مكرره  
ولعل المصنف قيده بقوله في فرش الماء نظرا لذلك فتأمل (و) يكره (أن يتكلم في أثناء وضوئه) بكلام

توضأ عليه السلام ثلاثا  
وقال من زاد فقد ظلم  
وأساء وقال سيكون قوم  
من هذه الامة يعتدون في  
الدعاء والطهور ويقال من  
وهن علم الرجل ولوعه  
بالماء في الطهور وقال  
ابراهيم بن أدهم يقال ان  
أول ما يبتدىئ الوسواس  
من قبل الطهور وقال  
الحسن ان شيطانا يفتك  
بالناس في الوضوء يقال له  
الولهان ويكره ان ينفذ  
اليد في فرش الماء وان يتكلم  
في أثناء الوضوء

الدنيا والبشر وفي فتاوى الحجة التسكيم في أثناء الوضوء مكروه وفي الاغتسال أشد كراهة وفي العوارف  
أدب الصوفية في الوضوء حضور القلب في غسل الاعضاء سمعت بعض الصالحين يقول اذا حضر القلب  
في الوضوء يحضر في الصلاة واذا دخل السهو فيه دخلت الوسوسة في الصلاة (ويكره أن يلطم وجهه بالماء  
اطاماً) تنزيهاً لما فاته شرف الوجه فيلقبه برفق عليه (وكره قوم التنشف) بالخرقة في الوضوء وفي الغسل  
وفي القوت وقد كرهه بعض العلماء مسح الاعضاء بخرقة بعد الوضوء وقال هذا نور الوجه اه (وقالوا) أي  
القائلين بالكرهية (الوضوء يوزن) في كفة الحسنات أي ماؤه (قاله سعيد بن المسيب والزهرى) وفي  
العوارف واتخاذ المندبل بعد الوضوء كرهه قوم وقالوا ان ماء الوضوء نور يوزن وأجازه بعضهم اه قلت  
قوله الوضوء يوزن قد وجدته مرفوعاً في حديث أبي هريرة أخرجه ابن عسكراً في تاريخه وتعمام في  
قوائده باللفظ من قوضاً فمسح بثوب تطيف فلا بأس به ومن لم يفعل فهذا أفضل لان الوضوء يوزن يوم  
القيام مع سائر الاعمال (ولكن روى معاذ) بن جبل (رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم مسح وجهه  
بطرف ثوبه) قال العراقي أخرجه الترمذي وقال غريب واسناده ضعيف اه قلت ولفظ الحديث  
في العوارف وقال معاذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قوضاً مسح وجهه بكفه بطرف ثوبه وفي  
الكبير للطبراني من حديثه كان يمسح وجهه بطرف ثوبه في الوضوء (وروت عائشة رضي الله عنها انه  
صلى الله عليه وسلم كانت له منشفة) هو في سنن الترمذي أخبرنا سفيان بن وكيع حدثنا عبد الله بن وهب  
عن زيد بن حباب عن أبي معاذ عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت كانت لرسول الله  
صلى الله عليه وسلم خرقه ينشف به أعضاءه بعد الوضوء (ولكن طعن في هذه الرواية عن عائشة رضي الله  
عنها) كأنه يشير الى قول الترمذي فانه بعد ما أخرجه قال وليس بالقائم ولا يصح عن النبي صلى الله عليه  
وسلم شيء في هذا الباب وفي القوت واستحب بعض علماء الشام أن يمسح بثوبه وقال تكون البركة في  
ثيابي فان مسح بخافز وان ترك ففسن قد مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه وذراعيه بخرقة بعد  
الوضوء وقد ناولته زينب خرقه بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها قال أصحابنا لا بأس بالمسح قليلاً  
من غيره بما الغبة مندبل بعد الوضوء كذا روى ذلك عن عثمان وأنس ومسروق والحسن بن علي رضي الله عنهم  
وقال الرافعي هل يستحب ترك تنشف الاعضاء فيه وجهان أظهرهما نعم لما روى عن أنس أن النبي صلى الله  
عليه وسلم كان لا ينشف أعضاءه وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصح جنباً فيغتسل  
ثم يخرج الى الصلاة ورأسه يقطر ماء والثاني لا يستحب ذلك وعلى هذا اختلفوا منهم من قال لا يستحب  
التنشف أيضاً وقد روى من فعله صلى الله عليه وسلم فعله وتركه وكل حسن ولا ترجح ومنهم من قال  
يستحب التنشف لما فيه من الاحتراز عن التصاق الغبار واذا فرغنا على الاظهر وهو استحباب الترك فهل  
نقول التنشف مكروه أم لا فيه ثلاثة أوجه أظهرها والثاني نعم لانه إزالة لآثار العبادة فأشبه إزالة الخلوفا  
فهم الصائم والثالث حكى عن القاضي الحسين انه ان كان في الصيف كره وان كان في الشتاء لم يكره (لم يذكر  
العبء) (ويكره أن يتوضأ من اناء أصفر) وعبرة القوت ويكره الوضوء في اناء صفر وفي المصباح الصفر  
بالضم ويكسر الخماس وقيل أجوده اه وفي معناه الخماس الاجر قال صاحب القوت وسمعت أن العبد  
اذا أراد الوضوء احتوشته الشياطين توسوس اليه فاذا سعى وذكر الله تعالى حبست عنه وحضرته  
الملائكة فان كان وضوءه في اناء صفر أو نحاس لم تقربه الملائكة اه ولذا قال صاحب شرعة الاسلام ولا  
يتوضأ في اناء صفر ولا نحاس لان الملائكة تنفر من ربحهما وقال أصحابنا ومن آداب الوضوء كون آنية  
من خوف (ويكره أن يتوضأ بالماء المشمس) وفي القوت قيل ان كراهته بمرض الحجاز خاصة وبورث البرص  
والله أشار الى منصف بقوله (وذلك من جهة الطب) أي ذهبى كراهة طبية لا شرعية وقال الرافعي في أقسام  
المياه التي يتطهر بها ومنها المشمس وهو على ظهوريته كالسخن وهل في استعماله كراهة أم لا فيه وجهان

وان ياطم وجهه بالماء لاطما  
وكره قوم التنشف وقالوا  
الوضوء يوزن قاله سعيد بن  
المسيب والزهرى لكن روى  
معاذ رضي الله عنه انه عليه  
السلام مسح وجهه بطرف  
ثوبه وروت عائشة رضي  
الله عنها انه صلى الله عليه  
وسلم كانت له منشفة ولكن  
طعن في هذه الرواية عن  
عائشة ويكره أن يتوضأ  
من اناء صفر وان يتوضأ  
بالماء المشمس وذلك من  
جهة الطب

أحدهما لا يوبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد والثاني وهو الأصح نعم لما روى عن عائشة رضي الله عنها  
أن النبي صلى الله عليه وسلم غسها عن الشمس وقال إنه يورث البرص وعن ابن عباس أنه صلى الله  
عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فأصابه وضع فلا يلومنّ الأنفوس وكره عمر رضي الله عنه الشمس  
وقال إنه يورث البرص فإن قلنا بالكراهة ففي محلها اختلاف منشؤه إشارة النقل بعد النهي إلى سببه  
وهو خوف الوضع وقال قائلان من أصحابنا إنما يكره إذا خيف منه هذا المحذور وإنما يخاف عند اجتماع  
شرطين أحدهما أن يجري التشميس في الأواني المنطبعة كالحديد والرصاص والنحاس لأن الشمس إذا  
أثرت فيها استخرجت منها أجزاء زهومة تعلو وجه الماء ومنها يتولد المحذور والثاني أن يتفق في البلاد  
المفرطة الحرارة دون البلاد الباردة والمعتدلة فإن تأثير الشمس فيها ضعيف ولا فرق عند القائلين بهذه  
الطريقة بين أن يقع ذلك قصدا أو اتفاقا فإن المحذور لا يختلف وأيدوا طريقتهم بالحياض والبرك  
فإنه غير مكره وقال آخرون لا يتوقف الكراهية على خوف المحذور لا طلاق النهي وهو لاء طردوا  
الكراهية في الأواني المنطبعة وغيرها كالخزف وفي البلاد الحارة والباردة واعتذروا عن ماء الحياض  
والبرك بتعذر الاحترازاه وقال النووي في الروضة قلت الراجح من حيث الدليل أنه لا يكره مطلقا وهو  
مذهب أكثر العلماء وليس للكراهية دليل يثبت وإذا قلنا بالكراهية فهي كراهية تنزيه لا يمنع صحة  
الطهارة ويخفف باستعماله في البدن ويزول بالتبريد على أصح الأوجه والله أعلم ثم قال الرافعي  
والطريقة الأولى أقرب إلى كلام الشافعي رضي الله عنه فإنه قال ولأكره الشمس الأمن جهة الطب  
أي إنما أكرهه شرعا حيث يقتضي الطب محذورا فيه واستثنى بعضهم من المنطبعة الذهب والفضة لصفاء  
جوهرهما وبعد انفصال محذور عنهما (وقد روى عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم كراهية  
الوضوء من ماء الصفر) هكذا في القوت (قال بعضهم أخرجت لشعبة) هو أبو بسطام شعبة بن الجراح  
العتيكي أمير المؤمنين في الحديث تقدمت ترجمته (ماء في ماء صفر) وبعبارة القوت وقال بعض المحدثين  
سألني شعبة أن أخرج له وضوءاً فأخرجته في ماء صفر (فأبى أن يتوضأ) ونص القوت فلم يتوضأ به  
(ونقل كراهية ذلك عن ابن عمر) ونص القوت بعد قوله فلم يتوضأ به ثم قال حدثني عبد الله بن دينار  
عن ابن عمر أنه كره الوضوء في ماء صفر ثم قال صاحب القوت وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في ركوة  
ومن صحيفة فيها أثر العجين ومن كوز ومن أداة ومن مهراس حجر ومن مخضب لزيب بنت جحش وهو  
من نحاس وفيه رخصة اه قلت وروى أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه عن الدراوردي عن زيد بن أسلم عن  
أبيه أن عمر كانت له قمعة يسخن فيها الماء والقمعة بالضم ماء من نحاس فهذا أيضا دليل الرخصة  
\* (مهمات) \* الأولى الكراهية والكراهية ضد المحبة والمحبة ارادة ما تراه أو تظنه خيرا مما سواه  
والمكروهات غير متحصرة فيما ذكره المصنف وتقريب حصصها عندنا بانها ضد الأدب والمستحب فما  
لم يذكره المصنف التقدير في الماء جدا حتى تفوت السنة والاستعانة بالغير لغيره عذر وغير ذلك \* الثانية في ذكر  
بعض آداب الوضوء مما لم يذكره المصنف فمنها الجلوس في مكان مرتفع تحرزا عن الغسالة واستقبال القبلة  
أن أمكن والجسع بين نية القلب وفعل اللسان والمضمضة والاستنشاق باليمنى والامتنع باليسرى والتوضؤ  
قبل دخول الوقت لغير المحذور والشرب من فضل الوضوء قائما ووضع الإبريق على يساره ووضع يده حالة  
الغسل على عروته لأرأسه وملؤه استعدادا لوقت آخر وحفظ الشباب من التقاطر وقراءة سورة القدر  
بعده فأنها تعدل ربع القرآن \* الثالثة الوضوء عندنا على ثلاثة أقسام فرض على المحدث للصلاة ولو كانت  
نفلا ولصلاة الجنائز وسجدة التلاوة ومس القرآن ولو آية والثاني واجب وهو اللطواف بالسكعة لمسالم  
يكن صلاة حقيقة لم يتوقف صحتها على الطهارة فإذا طاف محدثا صح ولزمه دم في الواجب وصدقة في  
التطوع والثالث مندوب للنوم على الطهارة وللمداومة عليه وللوضوء على الوضوء وبعد غيبة ونجاسة

وقد روى عن ابن عمر  
وأبي هريرة رضي الله  
عنهما كراهية ماء الصفر  
وقال بعضهم أخرجت  
لشعبة ماء في ماء صفر فابى  
أن يتوضأ منه ونقل كراهية  
ذلك عن ابن عمر وأبي  
هريرة رضي الله عنهما

وبعد كل خطيئة وانشاد شعر قبيح وقهقهة خارج الصلاة وغسل ميت وحمله ولوقت كل صلاة وقبل غسل الجنابة وللجنب عند كل شرب ونوم ووطء ولغضب وقراءة قرآن وحديث وروايته ودراسته علم شرعي وأذان واقامة وخطبة وزيارة النبي صلى الله عليه وسلم ووقوف عرفة والسعي بين الصفا والمروة وأكل لحم جزور وللخروج من خلاف العلماء ليكون مقبلاً للعبادة بطهارة متفق عليها استبراء لدينه ثم قال المصنف (ومهما فرغ من وضوئه) وقام الى المصلي (وأقبل على الصلاة) بالوقوف بين يدي الله تعالى (ينبغي أن يحضر) بضم ياء المضارعة أي غير (بباله) أي بقلبه أو خاطره (أنه طهر ظاهره) كما أمره الله تعالى على قدر طاقتيه (وهو مطمئن) وفي نسخة موقع (انظر الخلق) فانه هم انما يرون طهارة الظاهر (فينبغي أن يستحي من مناجاة الله تعالى) في أول استفتاحه بقوله اني وجهت وجهي لآتيه (من غير تطهير قلبه) باخلائه عما سوى الله تعالى (وهو موقع نظر الرب سبحانه وتعالى) لما ورد ان الله لا ينظر الى صوركم وأعمالكم انما ينظر الى قلوبكم (وليتحقق) أي يتيقن (أن طهارة القلب) انما تتم (بالتوبة) النصوص الصادقة بشروطها (والخلو عن الاخلاق الذميمة) والخصائل الرذيلة مما تورث القلب سوادا (و) ليعلم (أن من اقتصر على طهارة الظاهر) فقط ولم يلتفت الى طهارة الباطن مثله (كمن أراد أن يدعو ملكا الى بيته) ليأكل ويستريح (فكره) أي البيت (مشحونا) أي محملا (بالقاذورات) والافساد ولم ينظفه منها بالسكنس والمسح وغير ذلك (و) انما (اشتغل بتجفيف طاهر الباب البراني) وتزويقه بأنواع النقوش المختلفة (وما أجدره) أي أخلقه واحقه (بالعرض للبور) أي الهلاك وفي نسخة بالتعرض للعرض للبور والقت أشد الغضب فهذا مثل لمن يظهر ظاهره ولا يلتفت الى طهارة الباطن ويستغل عنها ثم يريد أن يكون باطنه مظهرا لتجليات الحق سبحانه وأني يكون ذلك ضد ان لا يجتمعان وبه ختم كيفية الوضوء ثم قال

**\* (فضيلة الوضوء) \***

أي بيان الاخبار الواردة في فضلها وفضل من داوم عليها (قال صلى الله عليه وسلم من توضأ فأصبغ الوضوء) أي بالمبالغة فيه سبحانه في الشتاء فانه من دعائم الدين وعزائم المتقين وفي رواية كما أمر (وصلى ركعتين لم يحدث فيهما نفسه بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه) هكذا هو في القوت ما عدا قوله من الدنيا (وفي لفظ آخر) لم يسه فيها غفرله ما تقدم من ذنبه (قال العراقي أخرجه ابن المبارك في كتاب الزهد والرفائق باللفظين معا وهو متفق عليه من حديث عثمان بن عفان دون قوله بشئ من الدنيا ودون قوله ولم يسه فيها ولا يداود من حديث زيد بن خالد ثم صلى ركعتين لا يسهو فيهما الحديث انه قلت والرواية المذكورة في القوت من توضأ كما أمر أخرجه الطبراني في الكبير من حديث عثمان رفعه من توضأ كما أمر وصلى كما أمر خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وأخرجه احمد والداري والنسائي وابن ماجه وابن حبان والطبراني في الكبير عن أبي أيوب وعقبة بن عامر معا بلفظ من توضأ كما أمر وصلى كما أمر غفرله ما قدم من عمل ولفظ ابن حبان غفرله ما تقدم من ذنبه ولفظ أبي داود من حديث زيد بن خالد الجهني فأحسن الوضوء بدل فاسبغ وقد أخرجه أيضا عبد بن جبر والرويان وابن قانع والطبراني في الكبير والحاكم وحديث عثمان في المتفق عليه قد أخرجه عبد الرزاق وأحمد والنسائي أيضا بلفظ من توضأ مثل وضوئي هذا ثم صلى الحديث وأخرج الطبراني في الاوسط من حديث عقبة بن عامر رفعه من توضأ وضواً كاملاً ثم قام الى صلاته كان من خطيئته كيوم ولدته أمه وعند البخاري وابن ماجه من حديث عثمان من توضأ مثل هذا الوضوء ثم أتى المسجد فركع ركعتين ثم جالس غفرله ما تقدم من ذنبه ولا تغتر واوحد حديث عثمان روايات أخرى بالفاظ مختلفة ولفظ بشئ من الدنيا رواه الحكيم الترمذي في كتاب الصلاة وحينئذ فلا يؤثر حديث نفسه في أمور الآخرة أو يتفكر في معاني ما يتلوه وفي فتح

ومهما فرغ من وضوئه وأقبل على الصلاة فينبغي ان يحضر بباله انه طهر ظاهره وهو مريض نظر الخلق فينبغي أن يستحي من مناجاة الله تعالى من غير تطهير قلبه وهو موضوع نظر الرب سبحانه ولتحقق أن طهارة القلب بالتوبة والخلو عن الاخلاق الذميمة والتخلي بالاخلاق الحسنة أولى وان من يقتصر على طهارة الظاهر كمن أراد أن يدعو ملكا الى بيته فتركه مشحونا بالقاذورات واشتغل بتجفيف طاهر الباب البراني من الدار وما أجدر مثل هذا الرجل بالعرض للعرض للبور والله سبحانه أعلم

**\* (فضيلة الوضوء) \***

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ فأحسن الوضوء وصلى ركعتين لم يحدث نفسه فيها بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وفي لفظ آخر لم يسه فيها غفرله ما تقدم من ذنبه

البارى المراد ما تسرسل النفس معه ويمكن المرء قطعه فأما ما يهجم من الخطرات والوسوس ويتعذر  
 دونه فذلك معفو عنه بل لا يرب والمراد من الذنوب الصغار لا الكبار وقد وقع التصريح به في مسلم فيجمل  
 المطلق على المقيد والله أعلم (وقال النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً ألا أنبئكم بما يكفر الله به الخطايا ويرفع  
 به الدرجات اسبغ الوضوء في المكاره ونقل الأقدام إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط)  
 هكذا في القوت لأنه قال اسبغ الوضوء في السبرات أي في المكاره والباقي سواء قال العراقي أخرجه مسلم  
 من حديث أبي هريرة اه قلت ومالك وأحمد والترمذي والنسائي ولفظهم ألا أدلكم على ما يعفو الله به  
 الخطايا والباقي مثل لفظ المصنف وأخرج ابن خزيمة في صحيحه من طريق روح بن القاسم ومالك كلاهما  
 عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة رفعه بلفظ ألا أدلكم على ما يعفو الله به الخطايا ويرفع  
 به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال والباقي سواء غير أن قوله فذلكم الرباط مرتين والباقي مرة واحدة  
 وقال نون في حديثه ألا أنبئكم بما يعفو الله به الخطايا ولم يقل قالوا بلى واسبغ الوضوء بالمبالغة فيه والمكاره  
 الشدائد كأيام الشتاء وقال بعض السلف وضوء المؤمن في الشتاء بالماء البارد أفضل من عبادة الرهبان  
 كلهم وكان ابن عمر يفسر اسبغ بالانقاء ومن تفسير الشيء بلارمه إذا انقلمت مستلزم الانقاء عادة  
 (وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به) هكذا في القوت قال  
 العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اه قلت وقد ثبت من فعله صلى الله عليه  
 وسلم الوضوء مرة مرة أخرجه البخاري من طريق يزيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عباس ووقع في نسخ  
 الاحياء لفظ مرة مرة واحدة والصحيح مرة مرة بال تكرار كفي النسخ الصحيحة وهما منصوبان على المفعول  
 المطلق المبني للسكينة وقيل على الظرفية أي توضأ في زمان واحد وقيل على المصدر أي توضأ مرة من التوضؤ  
 أي غسل الاعضاء غسله واحدة (وتوضأ مرتين) كذا في النسخ وفي بعضها مرتين مرتين وهكذا هو في  
 القوت (وقال من توضأ مرتين آتاه الله أجره مرتين) هكذا هو في القوت وهو من بقية حديث ابن عمر  
 عند ابن ماجه وقد ثبت هذا أيضاً من فعله صلى الله عليه وسلم أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن زيد  
 الانصاري أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرتين مرتين (وتوضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال هذا وضوئي ووضوء  
 الانبياء من قبلي ووضوء خليل الرحمن ابراهيم صلى الله عليه وسلم) هكذا في القوت لأنه قال ووضوء  
 أبي ابراهيم خليل الله عليه السلام وهو من بقية حديث ابن عمر عند ابن ماجه وقدرناه الدارقطني وابن أبي  
 حاتم والطبراني كلهم من رواية عبد الرحمن بن زيد البني وهو متروك عن أبيه وهو ضعيف عن معاوية بن قرة  
 عن ابن عمر وهو منقطع لان معاوية هذا لم يدرك ابن عمر وأخرج أحمد من حديث ابن عمر من توضأ واحدة  
 فتلك وطيفة لوضوء التي لا بد منها ومن توضأ اثنتين قلبه كفلان ومن توضأ ثلاثاً ثلاثاً وضوئي ووضوء  
 الانبياء من قبلي ويفهم من هذا ان الوضوء ليس من خصائص هذه الامة بخلاف الغرة والتجديد (وقال  
 صلى الله عليه وسلم من ذكر الله عز وجل عند طهوره طهر الله جسده كله ومن لم يذكر الله تعالى لم يطهر  
 منه الا ما أصاب الماء) قال العراقي رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف اه قلت  
 ولكن لفظه عنده من توضأ وكراسم الله عليه كان طهور الجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله  
 عليه كان طهور الاعضاء والوضوء وهكذا ساقه الرافي وفي رواية من توضأ وكراسم الله عليه طهر  
 جسده كله ومن توضأ ولم يذكر اسم الله على وضوئه لم ينظروا لاموضع الوضوء وهكذا رواه أبو الشيخ  
 من حديث أبي هريرة والدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن مسعود والدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن  
 عمر أما حديث ابن عمر عند الدارقطني ففيه أبو بكر الداهري وهو متروك وفي حديث أبي هريرة عند  
 الدارقطني والبيهقي ضعيفان مرداس بن محمد ومحمد بن أبان وفي حديث ابن مسعود عند الدارقطني والبيهقي  
 يحيى بن هاشم السمسار وهو متروك وقد احتج به الرافي على نفي وجوب التسمية وسبقه أبو عبيد في كتاب

وقال صلى الله عليه وسلم  
 أيضاً ألا أنبئكم بما يكفر  
 الله به الخطايا ويرفع به  
 الدرجات اسبغ الوضوء  
 على المكاره ونقل الأقدام  
 إلى المساجد وانتظار الصلاة  
 بعد الصلاة فذلكم الرباط  
 ثلاث مرات وتوضأ صلى الله  
 عليه وسلم مرة مرة وقال  
 هذا وضوء لا يقبل الله  
 الصلاة الا به وتوضأ مرتين  
 مرتين وقال من توضأ مرتين  
 مرتين آتاه الله أجره مرتين  
 وتوضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال هذا  
 وضوئي ووضوء الانبياء  
 من قبلي ووضوء خليل  
 الرحمن ابراهيم عليه السلام  
 وقال صلى الله عليه وسلم  
 من ذكر الله عند وضوئه  
 طهر الله جسده كله ومن لم  
 يذكر الله لم يطهر منه الا  
 ما أصاب الماء

وقال صلى الله عليه وسلم من توضع على طهر كتب الله له عشر حسنات قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اه قلت وابن أبي شيبة والطحاوي وابن جرير ولفظهم كتب له عشر حسنات (وقال) صلى الله عليه وسلم (الوضوء على الوضوء نور على نور) قال العراقي لم أجده أصلاً اه قلت وسبقه كذلك المنذري وقال ابن حجر هو حديث ضعيف رواه رزين في مسنده قال السنخاوي ومعناه في الحديث الذي قبله (وهذا حديث على تجديد الوضوء) وذلك اذا صلى بالوضوء الاول أو قرأ أو سجد ثم توضعاً فيبتدئ يكون نوراً على نور وأما اذا كان في مجلسه فهو اسراف وهل الغسل والتيمم حكمهما كذلك الاظهر لا (وقال صلى الله عليه وسلم اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من وجهه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من بين أشفاري عينييه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفاره) فانما مسح برأسه خرجت الخطايا من أذنيه (فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى من تحت أظفاره ثم كان مشياً الى المسجد وصلاته نافذة) قال العراقي أخرجه النسائي وابن ماجه من حديث الصنابحي واسناده صحيح ولكن اختلف في صحبته وعند مسلم من حديث أبي هريرة وعمر بن عبسة نحوه مختصراً اه قلت أخرجه مالك في الموطأ من حديث عبد الله الصنابحي أو هو أبو عبد الله الصنابحي واسمه عبد الرحمن وله صحبة وفيه اذا توضع العبد المؤمن من غير شك وفيه من تحت أظفار يديه وأظفار رجليه والباقي سواء وقد ذكره ابن عبد البر في التمهيد واستدل به على أن الاذنين من الرأس كما هو مذهب أبي حنيفة ورواه عن مالك وقد تقدم ذكر هذا الحديث في محله وقال ابن خزيمة في صحيحه حدثنا يونس بن عبد الاعلى أخبرنا ابن وهبان مالكا حدثه عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رفعه قال اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة نظر بها بعينه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل يديه خرجت من يديه كل خطيئة كان بطشتها بياه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مسسها رجليه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء حتى يخرج نقبا من الذنوب وأما حديث عمرو بن عبسة فانخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة والطبراني في الكبير بلفظ من توضع فغسل يديه خرجت خطايا من يديه فاذا تمضمض واستنشق خرجت خطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت خطايا من وجهه فاذا مسح برأسه خرجت خطايا من رأسه فاذا غسل رجليه خرجت خطايا من رجليه ثم قام الى الصلاة كان كمن ولدته أمه وكانت صلاته نافذة له وعند الطبراني من حديث أبي امامة وعمر بن عبسة من توضع فأحسن الوضوء ذهب الالم من سمعه وبصره ويديه ورجليه (ويروى ان الطاهر كالصائم) قال العراقي رواه أبو منصور الديلمي في مسنده الفردوس من حديث عمرو بن حريث بلفظ الطاهر النائم كالصائم القائم وسنده ضعيف اه أي ان الذي يبيت طاهراً في فراشه فوجهه تجول في الملكوت الاعلى وهو بمنزلة الصائم الذي يقوم بوردته (وقال صلى الله عليه وسلم من توضع فأحسن الوضوء) أي آتمه وأسبغه بالماء فيه (ثم رفع طرفه) أي نظره (الى السماء) أي لكونه قبلة الدعاء (فقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له) وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء) قال العراقي رواه أبو داود من حديث عقبة بن عامر وهو عند مسلم دون قوله ثم رفع اه قلت لفظ أبي داود ما منكم من أحد يتوضأ فحسن الوضوء ثم يقول حين يفرغ من وضوئه ثم ساق الحديث وفيه وأن محمداً وفي لفظه فأحسن الوضوء كما عند المصنف وفيه ثم رفع نظره الى السماء فقال وفي اسناده هذا رجل مجهول وأخرجه الترمذي من حديث أبي ادريس الخولاني وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب وفيه دعاء وقال وهذا حديث فيه اضطراب في اسناده وأبو ادريس لم يسمع من عمر شيئاً وأخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه كالسابق الاول وقد تقدم شيء من ذلك وحقيقه الحافظ ابن حجر في تخرجه أحاديث الاذكار بما

وقال صلى الله عليه وسلم من توضع على طهر كتب الله له عشر حسنات قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اه قلت وابن أبي شيبة والطحاوي وابن جرير ولفظهم كتب له عشر حسنات (وقال) صلى الله عليه وسلم (الوضوء على الوضوء نور على نور) قال العراقي لم أجده أصلاً اه قلت وسبقه كذلك المنذري وقال ابن حجر هو حديث ضعيف رواه رزين في مسنده قال السنخاوي ومعناه في الحديث الذي قبله (وهذا حديث على تجديد الوضوء) وذلك اذا صلى بالوضوء الاول أو قرأ أو سجد ثم توضعاً فيبتدئ يكون نوراً على نور وأما اذا كان في مجلسه فهو اسراف وهل الغسل والتيمم حكمهما كذلك الاظهر لا (وقال صلى الله عليه وسلم اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من وجهه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من بين أشفاري عينييه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفاره) فانما مسح برأسه خرجت الخطايا من أذنيه (فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى من تحت أظفاره ثم كان مشياً الى المسجد وصلاته نافذة) قال العراقي أخرجه النسائي وابن ماجه من حديث الصنابحي واسناده صحيح ولكن اختلف في صحبته وعند مسلم من حديث أبي هريرة وعمر بن عبسة نحوه مختصراً اه قلت أخرجه مالك في الموطأ من حديث عبد الله الصنابحي أو هو أبو عبد الله الصنابحي واسمه عبد الرحمن وله صحبة وفيه اذا توضع العبد المؤمن من غير شك وفيه من تحت أظفار يديه وأظفار رجليه والباقي سواء وقد ذكره ابن عبد البر في التمهيد واستدل به على أن الاذنين من الرأس كما هو مذهب أبي حنيفة ورواه عن مالك وقد تقدم ذكر هذا الحديث في محله وقال ابن خزيمة في صحيحه حدثنا يونس بن عبد الاعلى أخبرنا ابن وهبان مالكا حدثه عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رفعه قال اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة نظر بها بعينه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل يديه خرجت من يديه كل خطيئة كان بطشتها بياه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مسسها رجليه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء حتى يخرج نقبا من الذنوب وأما حديث عمرو بن عبسة فانخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة والطبراني في الكبير بلفظ من توضع فغسل يديه خرجت خطايا من يديه فاذا تمضمض واستنشق خرجت خطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت خطايا من وجهه فاذا مسح برأسه خرجت خطايا من رأسه فاذا غسل رجليه خرجت خطايا من رجليه ثم قام الى الصلاة كان كمن ولدته أمه وكانت صلاته نافذة له وعند الطبراني من حديث أبي امامة وعمر بن عبسة من توضع فأحسن الوضوء ذهب الالم من سمعه وبصره ويديه ورجليه (ويروى ان الطاهر كالصائم) قال العراقي رواه أبو منصور الديلمي في مسنده الفردوس من حديث عمرو بن حريث بلفظ الطاهر النائم كالصائم القائم وسنده ضعيف اه أي ان الذي يبيت طاهراً في فراشه فوجهه تجول في الملكوت الاعلى وهو بمنزلة الصائم الذي يقوم بوردته (وقال صلى الله عليه وسلم من توضع فأحسن الوضوء) أي آتمه وأسبغه بالماء فيه (ثم رفع طرفه) أي نظره (الى السماء) أي لكونه قبلة الدعاء (فقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له) وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء) قال العراقي رواه أبو داود من حديث عقبة بن عامر وهو عند مسلم دون قوله ثم رفع اه قلت لفظ أبي داود ما منكم من أحد يتوضأ فحسن الوضوء ثم يقول حين يفرغ من وضوئه ثم ساق الحديث وفيه وأن محمداً وفي لفظه فأحسن الوضوء كما عند المصنف وفيه ثم رفع نظره الى السماء فقال وفي اسناده هذا رجل مجهول وأخرجه الترمذي من حديث أبي ادريس الخولاني وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب وفيه دعاء وقال وهذا حديث فيه اضطراب في اسناده وأبو ادريس لم يسمع من عمر شيئاً وأخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه كالسابق الاول وقد تقدم شيء من ذلك وحقيقه الحافظ ابن حجر في تخرجه أحاديث الاذكار بما



لا مزيد عليه وقد رواه أيضا أحمد والطبراني في الكبير من حديث عقبة كرواية أبي داود الثانية ورواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة وابن السني وأبو يعلى والخطيب من حديث عمرو بن دينار ثم رفع بصره إلى السماء وفيه وأشهد أن محمدا وفيه ففتح له ثمانية أبواب الجنة وقد رواه ابن أبي شيبة وأحمد وابن ماجه وابن السني من حديث أنس والطبراني في الكبير من حديث ثوبان وليس فيه رفع البصر إلا أنه بتكرار التشهد ثلاث مرات ورواه البزار من حديث ثوبان وفيه رفع البصر كما تقدمت الإشارة إليه ورواه الخطيب وابن النجار من حديث أنس بمثل حديث ثوبان (وقال عمر) بن الخطاب رضي الله عنه (إن الوضوء الصالح) أي السكامل بالأسبغ والمبالغة (يطرد عنك الشيطان) لكونه سلاح المؤمن (وقال مجاهد) بن جبير أبو الحجاج مولى بني مخزوم روى عن أبي هريرة وابن عباس وسعد وعن قتادة وابن عوف ثقة توفي سنة ١١٤ (من استطاع أن لا يبيت الا طاهرا) أي متوضئا (ذاكرا) لله تعالى (مستغفرا) من ذنوبه (فليفعل) فإن الأرواح تبعث على ما قبضت عليه وقد جاءت في المبيت طاهرا أحاديث مرفوعة تؤيد هذا الأمر منها ما أخرجه الدارقطني في الأفراد عن أبي هريرة وابن عساكر في تاريخه وابن حبان عن ابن عمر من بات طاهرا بات في شعاره ملك فلا يستغفر ساعة من الليل الا قال الملك اللهم اغفر لعبدك فلان فإنه بات طاهرا وعند الطبراني في الأوسط عن أبي امامة والخطيب في المتفق والمفترق عن عمرو بن عبسة بسند حسن من بات طاهرا لم يتعار ساعة من الليل يسأل الله فيها شيئا من أمر الدنيا والآخرة الا أعطاه الله اياه وأخرج ابن السني من حديث أنس من بات على طهارة ثم مات من ليلته مات شهيدا وأخرج الخرائطي في مكارم الاخلاق من حديث عمرو بن عبسة من بات طاهرا على ذكر الله حتى ترجع إليه روحه لم يسأل الله تعالى خيرا من أمر الدنيا والآخرة الا آتاه اياه والله الموفق

**\* (كيفية الغسل) \***

هو بالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به أيضا والضم هو الذي يستعمله الفقهاء أو أكثرهم لانه يجوز فتح الغين كضمها والفتح أفصح وأشهر عند أئمة اللغة واصطلاحا غسل البدن بالماء الطهور من جنابة أو نجاسة أو نفاس والجنابة حالة تحصل عند النكاح أو خروج المني على وجه الشهوة فيصير من قامت به جنبا وقد أعرض المصنف عن الكلام في موجبات الجنابة وأحكامها وكيفية الغسل والقول فيها يتعلق بالاكمل والاقول وقدم الاكمل فقال (وهو أن يضع الأناء) المعد لماء الغسل (عن يمينه) ليكون أسهل له في تناول (ثم يسمي الله عز وجل) أي يقول بسم الله وهي سنة (ويغسل يده ثلاثا) بأن يفرغ عليها وذلك قبيل ادخالها الأناء ولم يقصد إلى الرسغ لظهوره وهي سنة (ثم يستحي) أي يغسل فرجه بالماء وان لم تكن به نجاسة لم يطعن بوصول الماء إلى الجزء الذي ينضم من الفرج حال القيام وينفجر حال الجلوس (كما وصفنا) أي في باب الاستنجاء (وأن يزيل ما على بدنه من نجاسة ان كانت) بانفرادها ليقبل في الماء ويطمئن برؤسها قبل أن تشبع على الجسد وعبارة المصنف في الوجيز والاكمل أن يغسل ما على بدنه من الأذى أولا وعبارة الوسيط هكذا الا انه قال من الأذى والنجاسة وقال الرافي كمال الغسل يحصل بأمر منها أن يغسل ما على بدنه من أذى أولا ان اعترض معترض فقال الأذى المذكور اما أن يكون المراد منه الشيء القذر أو النجاسة وكيف يجوز الأول وقد فسر الشارحون قول الشافعي رضي الله عنه ثم يغسل ما به من أذى بموضع الاستنجاء أما اذا كان قد استنجى بالخرير وهذا تفسيره بالنجاسة وكذلك فسروا لفظ الأذى في الخبر وان كان الثاني فكيف عطف النجاسة على الأذى في الوسيط والعطف يقتضي المغايرة ثم على بدنه نجاسة لا بد له من إزالة النجاسة أولا ليعتد بغسله ووضوئه واذا كان ذلك كذلك كان غسل الموضع عن النجاسة من الواجبات لا من صفات السكامل الجواب قلنا من على بدنه نجاسة لو اقصر على الاغتسال والوضوء وزالت تلك النجاسة طهر المحل

وقال عمر رضي الله عنه ان الوضوء الصالح يطرد عنك الشيطان وقال مجاهد من استطاع أن لا يبيت الا طاهرا اذا كرام مستغفرا فليفعل فإن الأرواح تبعث على ما قبضت عليه

**\* (كيفية الغسل) \***  
وهو أن يضع الأناء عن يمينه ثم يسمي الله تعالى ويغسل يديه ثلاثا ثم يستحي كما وصفت لك ويزيل ما على بدنه من نجاسة ان كانت

وهل يرتفع الحدث فيه وجهان حكاهما في المعتمد وغيره وفي الروضة للنووي قلت الاصح انه يطهر عن الحدث أيضا والله أعلم اه ثم قال الرافعي فان قلنا بارتفاع الحدث أممكن عدا زالة النجاسة من جملة صفات الكمال وان قلنا لا يرتفع وهو الظاهر من الاذى فالمذهب المعدد ازالته من جملة صفات الكمال انما هو الشيء المستقدر ثم ان تقديم ازالة النجاسة شرط في الوضوء والغسل لانه واجب كما ظنه كثير من الاصحاب ولم يتفق المفسرون لكلام الشافعي على أن المراد بالاذى النجاسة بل اختلفوا منهم من فسر به ما فهم من فسر بالمنى ونحوه مما يستقدر حتى هذا الخلاف القاضي ابن كنج وغيره اه \* (تنبيه) \* قال صاحب الهداية من صحابنا وسنته أن يبدأ فيغسل يده وفرجه ويزيل نجاسته ان كانت على بدنه قال الشيخ أكمل الدين في شرحه هكذا في نسخ الكتاب أي بتكثير النجاسة قال في النهاية وهو منقول عن الامام جيد الدين الضرير انه أصح وفي بعض النسخ النجاسة وليس يصح لان لام التعريف اما أن تكون للعهد أو الجنس لا وجه للاول لان كلمة الشك تأباه ولا وجه للثاني لان كون النجاسات كلها في بدنه محال وأقلها وهو الجزء الاول الذي لا يتجزأ غير مراد أيضا لانه عال ذلك في الكتاب بقوله كذا تزداد باصابة الماء وهذا القليل الذي ذكرناه لا يزداد عند اصابة الماء ثم قال الآن الرواية بالالف واللام قد ثبتت في النسخ فوجهه أن يجعل على تحسين النظم وقال بعض الشارحين انما يتعين التكثير اذا انحصر الكلام في التعريفين وليس كذلك لجواز أن اللام لتعريف الماهية وليس بشئ لان الماهية من حيث هي لا توجد في الخارج فاما أن توجد في الاقل أو غيره وذلك فاسد ظاهر اه قلت وقد ألم بهذا البحث قاضي زاده الروي على حواشي شرح الوقاية نقلا عن عصام الدين وذكر ما قدمناه آنفا عن الشيخ أكمل الدين وحاصل الجواب على تقدير نسخة التعريف اختيار العهد الذهني وحل النجاسة بقريته وقوعها مفعول يزيل على ما يقصد ازالته عرفا والاقل الذي هو الجزء الذي لا يتجزأ ليس كذلك ونظيره قول القائل لعبدته اشتر اللحم فانه يتقيد فيه اللحم بما يتعارف اشتراؤه في الاسواق حتى لو اشترى العبد مقدار ذرة منه مثلام يعد ممثلا ولو سلم تناول لفظ النجاسة هذا القدر فلا نسلم انه لا يزداد باصابة الماء دلالة المسئلة عليه ممنوعة لجواز أن يكون عدم التجسس لعدم الاعتداد بالقدر المذكور وان ازداد على التوضيح ما ذكر في ابطال هذا القسم لم يصح تكثير النجاسة أيضا حيث تناولت النكرة فردا أمأى فردا كان اه وقد اعترضه بعض الفضلاء فقال علاوة الجواب التسامى منظور فيها لان التنوين قد يكون للتكثير على ما عرف في علم المعاني فيجوز أن يكون تكثير النجاسة فيما نحن فيه أيضا للتكثير فينبذ لا تتناول النكرة أقل من مقدار الذرة لعدم تحقق الكثرة فيه أصلا بخلاف المعرفة على تقدير العهد الذهني فافترا وتفصيله في حاشية شيخني زاده والله أعلم وتقدم ان كمال الغسل يكون بأمر منها ازالة نجاسته عن البدن ان كانت وهو الاول والثاني أشار اليه بقوله (ثم يتوضأ وضوءه للصلاة كما سبق) لما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اغتسل من الجنابة بدأ يغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ثم يدخل أصابعه في الماء فيخلل بها أصول شعره ثم يفيض الماء على جلده كله قال الرافعي قوله ويتوضأ وضوءه للصلاة أي وان لم يكن محدثا كما هو في الوجيز وهذا يشعر باطراد الاستحباب فيما اذا كان يغتسل عن الجنابة المجردة وفيما اذا انضم الحدث الى الجنابة واذا تجردت الجنابة فالوضوء محبوب في الغسل عنها فان اجتمع الجنابة مع الحدث ففيه الخلاف في انه هل يكفيه الغسل أم يجب فيه الوضوء فان اكتفينا بالغسل فالوضوء فيه محبوب كمالو كان يغتسل عن مجرد الجنابة وعلى هذا ينتظم القول باستحباب الوضوء على الاطراد أما اذا أوجبنا معه الوضوء امتنع القول باستحبابه في الغسل ولا صائر الى انه يأتي بوضوء مفرد ووضوء آخر لعاية كمال الغسل ولا ترتيب على هذا الوجه بين الوضوء والغسل بل يقدم منهما ما شاء ولا بد من افراد الوضوء بالنية لانها عبادة مستقلة على هذا خلاف ما اذا كان من محبوبات الغسل فانه لا يحتاج الى افراده بنية اه وقال النووي في

ثم يتوضأ وضوءه للصلاة كما  
وصفنا

الروضة قلت المختار انه ان تجردت الجنبه نوى بوضوئه سنة الغسل وان اجتمع نوى به رفع الحدث الاصغر والله أعلم \* (تنبيه) \* قال أصحابنا ثم يتوضأ كوضوئه للصلاة فينثال الغسل ويمسح الرأس في ظاهر الرواية وقيل لا يمسحها لانه يصب عليها الماء رواه الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والاوّل هو الصحيح لانه صلى الله عليه وسلم توضأ قبل الاغتسال وضوءه للصلاة وهو اسم للغسل والمصح قال الرافي ثم الوضوء المحبوب في الغسل هل يتم في ابتداء الغسل أم يؤخر غسل الرجلين الى آخر الغسل فيه قولان أظهرهما انه يتم ويقدم غسل الرجلين مع سائر أعضاء الوضوء لما سبق من حديث عائشة رضي الله عنها فانما قدمت الوضوء على افاضة الماء والوضوء ينظم غسل الرجلين وثانيتها أن يؤخر غسلها واليه أشار المصنف بقوله (الاغتسل قدميه فانه يؤخرهما) وبه قال أبو حنيفة واختاره المصنف في هذا الكتاب وعلمه بقوله (فان غسلهما ثم وضعهما على الارض كالاضاعة للماء) وشرط أصحابنا بقولهم ان كان يتف حال الاغتسال في مستنقع الماء لانه يحتاج الى غسلهما ثانيا عن غسالته واستدلوا بما روى الستة من حديث ابن عباس حدثني خاتمي ميمونة رضي الله عنهم قالت أدنيت لرسول الله صلى الله عليه وسلم غسله من الجنبه فغسل كفيه مرتين أو ثلاثا ثم أدخل يديه في الاناء ثم أفرغ على فرجه وغسله بشماله ثم ضرب بشماله الارض فدل كفاها ذلك شديدا ثم توضأ وضوءه للصلاة ثم أفرغ على رأسه ثلاث حفنات ملاء كفيه ثم غسل سائر جسده ثم تحنى عن مقامه ذلك فغسل رجله ثم أتيت به بالمنديل فردّه وقال عياض في شرح مسلم ليس فيه تصريح بل هو محتمل لان قولها توضأ وضوءه للصلاة الاظهر فيه اكمال وضوئه وقولها آخر ثم تحنى فغسل رجله يحتمل أن يكون لما نالهما من تلك البقعة اه وقال ابن نجيم في البحر فعلى هذا يغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقا سواء غسلهما قبله أو لا وسواء أصابهما طين أم لا اه وقال الرافي ولا كلام في أن أصل السنة تتأدى بكل واحد من الطريقتين انما الكلام في الاولى والامر الثالث من محبوبات الغسل أشار اليه المصنف بقوله (ثم يصب الماء على الشق الايمن ثم على الشق الايسر ثلاثا ثم على رأسه وسائر جسده ثلاثا) هكذا ذكره الحلواني في النوادر ونقله الزاهد بن أبي عمير حاج أقوالا آخر منها أن يبدأ بالايمن ثلاثا ثم بالراس ثلاثا ثم باليسر ثلاثا ومنها أن يبدأ بالراس أولا ثم على الشق الايمن ثم على الشق الايسر وهو الذي أشار اليه القدوري في المتن والاوّل أصح اه قلت وعليه مشي صاحب الخلاصة والمصنف في الوجيز قال الرافي وهكذا ورد في صفة غسله صلى الله عليه وسلم اه قلت اختلفت الروايات لحكاية ميمونة وعائشة رضي الله عنهما في كيفية غسله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين وغيرهما وفيها ما شهد ان قال يبدأ بالراس وكذلك حديث جابر في الصحيح رفعه كان يأخذ ثلاث أكف فيفيضها على رأسه ثم يفيض على سائر جسده وهو الذي أشار اليه القدوري بقوله والاوّل أصح واختاره المصنف في الوجيز ويفهم من سياق المصنف هنا الامر الرابع من محبوبات الغسل وهو التثليث في غسل البدن كما في الوضوء بل أولى لان الوضوء مبني على التخميف قال الرافي فان كان ينغمس في الماء انغمس ثلاث مرات وهل يستحب تجديد الغسل فيه وجهان أحدهما نعم كل وضوء وأظهرهما لان الترغيب في التجديد انما ورد في الوضوء والغسل ليس في معناه لان موجب الوضوء أغلب وقوعا واحتمال عدم الشعور به أقرب فيكون الاحتياط به أعم اه وقال أصحابنا ولو انغمس في الماء ومكث قدر الوضوء والغسل أو مكث في المطر كذلك ولو للوضوء فقط فقد أكمل السنة لحصول المبالغة بذلك كالتثليث والامر الخامس من محبوبات الغسل ما أشار اليه المصنف بقوله (ثم يبدل ما قبل من بدنه وما أدبر) يتبع به الماء والدلك امر اراد به على الاعضاء المغسولة وشرط أصحابنا ذلك في المرة الاولى ليعم الماء البدن في المرتين الاخيرتين وقال مالك يجب الدلك وهو رواية عن أبي يوسف قال لخصوص صيغة اطهر وانه بخلاف الوضوء فانه بلفظ اغسلوا ولنا قوله صلى الله عليه وسلم أما أنا فأحتي على رأسي ثلاث حثيات فإذا أنا قد طهرت رتب الطهارة على

الاغتسل القدمين فانه يؤخرهما فان غسلهما ثم وضعهما على الارض كان اضاعة للماء ثم يصب الماء على رأسه ثلاثا ثم على شقه الايمن ثلاثا ثم على شقه الايسر ثلاثا ثم يبدل ما قبل من بدنه وما أدبر

افاضة الماء ولم يتعرض لذلك والامر السادس من محبوبات الغسل أن (يخلل شعر الرأس) ان كان عليه شعر كما كانت عادة السلف وكانوا يعدون حلقة بدعة (ويوصل الماء الى منابت ما كثف منه أو خف) وكل ذلك قبل افاضة الماء على الرأس وانما يفعل ذلك ليكون أبعد عن الاسراف في الماء وأقرب الى الثقة بوصول الماء وقال أصحابنا ايصال الماء الى منابت الشعر فرض وان كثف بالاجماع وكذا ايصال الماء الى أثناء اللحية وأثناء الشعر من البدن حتى لو كان الشعر متلبدا ولم يصل الماء الى أثناءه لا يجوز الغسل (و) المرأة في الاغتسال كالرجل في وجوب تعميم جميع الشعر والبشر ولكن الشعر المسترسل من ذوائبها موضوع عنها في الغسل اذا بلغ الماء أصول شعرها وكذا (ليس على المرأة نقض الضفائر) جمع ضفيرة وهي الخصال من الشعر يجعل كل ثلاث طاقات منها ضفيرة (الاذا علمت ان الماء لا يصل الى خلل الشعر) وقال الرافعي ويجب نقض الضفائر ان كان الماء لا يصل الى باطنها الا بالنقض اما احكام الشد أو التلبد أو غيرهما وان وصل الماء اليها بدون النقض فلا حجة اليه وعن مالك لا يجب نقض الضفائر ولا ايصال الماء الى باطن الشعر الكثيفة وما تحتها وعن أبي حنيفة انه اذا بلغ الماء أصول الشعر فليس على المرأة نقض الضفائر وعن أحمد أن الخائض تنقض شعرها دون الجنب والامر السابع من محبوبات الغسل أن (يتعهد معاطف البدن) أي المواضع التي فيها العطف والنواء كالاذنين فيأخذ كفا من الماء ويضع الاذن برفق عليه ليصل الماء الى معاطفه وزواياه وكغضون البطن اذا كان سميئا والامر الثامن (ليتنق أن يحس ذكره في) تضاعيف أي (أثناء ذلك) بيده (فان فعل ذلك فليعد الوضوء) كذا هو في القوت (وان نوضأ قبل الغسل فلا يعيده بعد الغسل) ونص القوت فان قدم غسل رجله فادخلها في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل واعلم أن المصنف قد تبع في هذا الكتاب سياق القوت ولم يلتفت الى ما ذكره في كتبه الثلاثة من أظهر القولين في بعض المواضع ونحن نسوق لك عبارة القوت ليمظهر لك سر ما ذكرناه قال باب صفة الغسل من الجنابة وهو أن تضع الاناء عن يمينك ثم تقول بسم الله وتفرغ على يديك ثلاثا قبل ادخالها الاناء ثم تغسل فرجك وتستحي ثم تنوضأ وضوءا للصلاة كاملا الا غسل قدميك ثم تدخل يديك في الاناء وتخرجهما بما حملتا من الماء فتصب على شقك الايمن ثلاثا نظهرا وبطننا الى فخذيك وساقيك ثم تغسل شقك الايسر كذلك ثلاثا نظهرا وبطننا الى فخذيك وساقيك وتلك ما أقبل من جسده وما أدبر يديك ثم تدخل يديك فتخرجهما بما حملتا من الماء فتفيض على رأسك ثلاثا ويخلل شعر رأسك بأصابعك وتبل الشعرة وتبقى البشرة ثم تتخفى عن موضعك قليلا فتغسل قدميك فان فضل في الاناء فضله فليفضه على سائر جسده ولير يديه على ما أدرك من جسده فان قدم غسل رجله فادخلها في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل وهذا الغسل يكفي المرأة أيضا عن الجنابة والحيض الا انها تزيد بان تنقض ضفائرها من شعرها في الحيض ويجزئ الميت هذا الغسل وان نسي المضضة والاستنشاق في غسله حتى صلى أحببت له أن يتمضمض ويستنشق ويعبد الصلاة وان نسيها في الوضوء فلا إعادة عليه وكيفما أتى بغسل جسده من الجنابة فجاء بعد أن يع جميع بدنه غسلا وان لم يتوضأ قبل الغسل أحببت له أن يتوضأ بعده وفرض غسل الميت كغسل الجنابة سواء وما زاد فاستحباب اه \* (تنبيهان) \* الأول أدخل المصنف كلمة ثم في قوله ثم يدلك بعد قوله ثم يصب الماء على شقه الايمن ثلاثا وهي على غير حقيقتها في الترتيب هنا فان ذلك لا يكون متأخرا عن التكرار ثلاثا بل ذلك في كل غسله معها عنده وعند أصحابنا في أول مرة من الثلاثة وقد تقدمت الإشارة اليه الثاني ان كمال الغسل لا ينحصر فيما ذكره من الامور الثمانية بل له سنن ومندوبات آخر منها ما تقدم في سنن الوضوء ومنها أن يستحب النية الى آخر الغسل ومنها أن لا يغتسل في الماء الراكد ومنها أن يقول في آخره أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ومنها ما ذكره النووي في الروضة انه لا يجوز الغسل

ويخلل شعر الرأس واللحية  
ويوصل الماء الى منابت  
ما كثف منه أو خف وليس  
على المرأة نقض الضفائر الا  
اذا علمت أن الماء لا يصل  
الى خلل الشعر ويتعهد  
معاطف البدن وليتنق أن  
يحس ذكره في أثناء ذلك  
فان فعل ذلك فليعد الوضوء  
وان نوضأ قبل الغسل فلا  
يجوز بعد الغسل

بحضرة الناس المستور العورة ويجوز في الخلوة مكشوفها والستر أفضل وأنه لا يجب الترتيب في أعضاء  
الغسل ولكن يستحب البداءة بأعضاء الوضوء ثم بالرأس وأعلى البدن ولو أحدث أثناء غسله جاز أن يثمه  
ولا يمنع الحدث صحته لكن لا يصلح حتى يتوضأ ولا يجب غسل داخل العين اه وفي كتب أصحابنا وأن  
لا يتكلم بكلام قط وأن يغسل رجله بعد اللبس لا قبله مسارعة للستر وإن يتبدى بالنية وهو سنة عندنا  
وسأئى الكلام عليها وأن يغسل اليدين إلى الرسغين أولاً وغير ذلك مما هو مذكور في الفرعيات (مهمة)  
نقل أصحابنا الاجماع على عدم لزوم تقدير الماء للغسل والوضوء لأن طباع الناس وأحوالهم تختلف فتجوز  
الزيادة على الصاع في الغسل وعلى المدي في الوضوء بما لا يؤدي إلى الوسوسة وقال الرافعي ماء الوضوء  
والغسل غير مقدر قال الشافعي رضي الله عنه وقد يخرق بالكبير فلا يكفي ويرفق بالقليل فيكفي  
والاجب أن لا ينقص ماء الوضوء عن مد وماء الغسل عن صاع لما روى انه صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ  
بالماء ويغتسل بالصاع والصاع والمد معتبران على التقريب دون التحديد والله أعلم وقال النووي في  
الروضة والمد هنا رطل وثلاث بالبغدادى على المذهب وقيل رطلان والصاع أربعة أمداد والله أعلم  
ثم قال الرافعي وحكي بعض مشايخنا عن أبي حنيفة انه يتقدر ماء الغسل بصاع فلا يجوز بأقل منه وماء الوضوء  
بمدور يحكي ذلك عن محمد بن الحسن (فهذه) جملة من (سنن الوضوء و) سنن (الغسل) وأدبهما  
(ذكرنا منها ما لا بد لساالك طريق الاخرة من علمه ومعرفته و) عمله (أي العمل به وانما قيد طريق  
الاخرة لان السالك طريق الدنيا لا يكتفي بهذا القدر بل يتطلب لما وراء ذلك من الدقائق والمشكلات  
والتوجيهات وما عدها من المسائل التي يحتاج اليها في عوارض الاحوال فيرجع فيها الى كتب الفقه)  
المؤلفة المبسطة المتضمنة لتلك الدقائق في المذهبين ولما فرغ من بيان كيفية الغسل بطريق الاكمل  
وقدمه لما فيه من البسط والتطويل وأشار الى القول بكيفية ما لا يقل بقوله (والواجب من جملة ما ذكرناه  
في الغسل أمران أحدهما النية) قد أجمعوا على وجوبها في طهارة الحدث والغسل من الجنابة لقول  
النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات الا بأحنيقة فانه قال لا تجب النية فيهما ويحان مع عدمهما  
قال الرافعي فلا يجوز أن تتأخر النية عن أول الغسل كما لا يجوز أن تتأخر في الوضوء عن أول غسل الوجه  
وان حدثت مقارنة لأول الغسل المفروض صح الغسل لكنه لا ينال ثواب ما قبله من السنن وان تقدمت  
عن أول غسل مفروض وعزبت قبله فوجهان ثم ان نوى رفع الجنابة أوقف الحدث عن جميع البدن  
أو نوى الخائض رفع حدث الحيض صح الغسل وان نوى رفع الحدث مطلقاً ولم يتعرض للعبادة ولا  
غيرها صح غسله أيضاً على أظهر الوجهين ولو نوى رفع الحدث الأصغر لم يعمد لم يصح غسله على أظهر  
الوجهين وان غلط قطن أن حدثه الأصغر لم ترتفع الجنابة عن غير أعضاء الوضوء وفي أعضاء الوضوء  
وجهان أظهرهما انها ترتفع عن الوجه واليد والرجلين لان غسل هذه الاعضاء واجب في الحدثين فاذا  
غسلها بنية غسل واجب كفي ولا ترتفع عن الرأس في أصح الوجهين لان فرض الرأس في الوضوء المسح  
والذي نواه انما هو المسح لا يغني عن الغسل أما اذا نوى الغسل استباحة نقل نظران كان مما  
يتوقف على الغسل كالصلاة والطواف وقراءة القرآن فالحكم على ما سبق في الوضوء ومن هذا القبيل  
ما اذا نوى الخائض استباحة الوطء في أصح الوجهين والثاني أن غسلها بهذه النية لا تصح الصلاة به وما  
في معناها كغسل الذميمة من الحيض لتحلل للزوج المسلم وان لم يتوقف الفعل المنوي على الغسل نظر ان لم  
يستحب له الغسل لم يصح بنية استباحته وان كان يستحب له الغسل كالعبور في المسجد والاذان وكما لو  
اغتسل للجمعة والعيد فالحكم ما ذكرنا في الوضوء وان نوى الغسل المفروض أو فرضة الغسل صح  
غسله والله أعلم (و) الثاني (استيعاب) جميع (البدن بالغسل) قال صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة  
جنابة فلبوا الشعر واتقوا البشرة رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة بسند ضعيف

فهذه سنة الوضوء والغسل  
ذكرنا منها ما لا بد منه لساالك  
طريق الاخرة من علمه  
وعمله وما عدها من المسائل  
التي يحتاج اليها في عوارض  
الاحوال فليرجع فيها الى  
كتب الفقه والواجب من  
جملة ما ذكرناه في الغسل  
أمران النية واستيعاب  
البدن بالغسل

قال الرافي ومن جملة البشرة ما يظهر من دما حتى الاذنين وما يبدو من الشقوق وكذا ما تحت القلفة من الاقلف وما ظهر من انف المجدوع في أظهر الوجهين وكذا ما ظهر من الشيب بالافتضاض قدر ما يسدو عند القعود لقضاء الحاجة دون ما وراء ذلك في أظهر الوجوه لانه صار ذلك في حكم الظاهر كالمشقوق والثاني انه لا يجب غسل ما وراء ملتقى الشفرين كما لا يجب غسل باطن الفم والانف خاصة وازالة دمه ولا يدخل فيهما باطن الفم والانف فلا تجب المضمضة والاستنشاق في الغسل عندنا خلافا لابي حنيفة وذكر امام الحرمين ان في بعض تعاليق شيخه حكاية وجهه موافق لمذهب أبي حنيفة قلت مذهب أبي حنيفة انهما واجبتان في الطهارة الكبرى مسنونتان في الصغرى وقال أحمدهما واجبتان فيهما جميعا وقال مالك والشافعي هما مسنونتان فيهما جميعا ثم هو فرض اجتهادى لاختلاف العلماء فيه ودليل أبي حنيفة قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أى فاغسلوا أبدانكم والبدن يتناول الظاهر والباطن وما فيه جرح سقط للضرورة والفم والانف يغسلان عادة وعبادة نفلا في الوضوء وفرضا في النجاسة الحقيقية فشمهما نص الكتاب وكذا ما تقدم من حديث أبي هريرة تحت كل شعرة جنباة الحديث وكونهما من الططرة لا يقتضى الوجوب لانها الدين وهو أعم منه فلا يعارضه بخلافهما في الوضوء لان الوجه هو ما يقع به المواجهة ولا تكون بداخل الانف والفم ودليل مالك والشافعي انهما لو وجبا في غسل الحى لوجب في غسل الميت وأيضا لو وجبا في الغسل لكانا من الوجه ولو كانا من الوجه لوجب غسلهما في الوضوء (و) الواجب (من الوضوء) ستة أشياء منها (النية) وهى واجبة في طهارة الاحداث واليه ذهب مالك وأحمد خلافا لابي حنيفة الا في التيمم ودليل الجماعة قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات واعتبار ما عدا التيمم بالتيمم وأما إزالة النجاسة فلا تعتبر فيها النية لانها من قبيل التروك والتروك لا تعتبر فيها النية وطهارة الاحداث عبادات فأشبهت سائر العبادات ويحكى عن ابن سريج اشتراط النية فيها وبه قال أبو سهل الصعلوكي فيما حكاه صاحب التمه ولا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه ولا يجب الاستصحاب الى آخر الوضوء لما فيه من السر ومحلها القلب وكيفيتها أن ينوى رفع الحدث أو استباحة الصلاة أو أداء فرض الوضوء وصفة الكمال أن ينطق بلسانه بما فواه في قلبه ليكون في وطء وقوام قبل الامساك فانه كره النطق باللسان فيما فرضه النية ولو اقتصر على النية بقلبه أجزأه بخلاف ما لو نطق بلسانه دون أن ينوى بقلبه ودليل أبي حنيفة في عدم افتراضها في طهارة الاحداث انه صلى الله عليه وسلم لم يعلم الاعرابي النية حين علمه الوضوء مع جهله ولو كانت فرضا لعلمه وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الآية أمر بالغسل والمسح مطلقان بشرط النية فلا يجوز تقييد المطلق الابدليل وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات قلنا بموجبه لكمال المأمور به أى ثواب العمل بحسب النية فالمنفى ترتب الثواب على الفعل المجرد عن النية لالعدم كون الوضوء ونحوه قربة اذالم ينو وأما حصول الطهارة فلا يتوقف على وجود النية لان الوضوء طهارة بالماء كغسل النجاسة به لانه خلق مطهرا فاذا أصاب الاعضاء طهرها وان لم يقصد كهو في الارواء والطعام في الاشباع والنار في الاحراق والحدث الحسكى دون النجاسة وأما التراب فانه غير منبى للحدث بأصله فلم يبق فيه الامعنى التعبد وذلك لا يحصل بدون النية فافترقا والثاني (غسل الوجه) بالاستيعاب وهو أول الاركان الظاهرة للوضوء والثالث (غسل اليدين الى المرفقين) مشى مرفق بكسر الميم وفتح الفاء وعكسه لغة ملغى عظم العضد وعظم الذراع أى مع المرفقين (و) الرابع (مسح الرأس) وائس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب (ما ينطلق عليه الاسم) أى اسم المسح (من الرأس) خلافا لما لاك فانه قال يجب الاستيعاب وهو اختيار المزنى واحدى الروایتين عن أحمد وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع (و) الخامس (غسل الرجلين الى الكعبين) أى مع الكعبين (و) السادس (الترتيب) اما روى الدارقطنى من حديث رفاعة رفعه لاتتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء

وفرض الوضوء النية وغسل الوجه وغسل البدن الى المرفقين ومسح ما ينطلق عليه الاسم من الرأس وغسل الرجلين الى الكعبين والترتيب

كما أمر الله تعالى في غسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه الى الكعبين وقال ابو حنيفة ومالك هو سنة وليس بواجب لان الواو في الآية لمطلق الجمع فلا تفيد الترتيب والفاء لتعقيب جملة الاعضاء لان المعقب طلب الفعل وله متعلقات وصل الى أولها ذكر بنفسه والباقي بواسطة الحرف المشترك فاشتركت كلها فيه من غير افادة طلب تقديم تعليق بعضها على بعض في الوجود فصار مؤدى التركيب طلب اعقاب غسل جملة الاعضاء وهو نظير ادخل السوق فاشترى لنا الخا ونحوها حيث كان المبادى اعقاب الدخول لشراء ما ذكر كنهما وقع (وأما الموالاة) وهي المتابعة بأن يغسل العضو الثاني قبل جفاف الاول في زمان معتدل وبدن معتدل (فليست واجبة) على القول الجديد بل هي سنة وبه قال ابو حنيفة وفي القول القديم واجبة وبه قال مالك وأجد في رواية دليل القول القديم أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ على سبيل الموالاة وقيل من وصف وضوؤه لم يصفه الامر تبامتا واليا ودليل القول الجديد ما رواه أحمد وأبو داود من حديث أنس أن رجلا توضأ وترك لمعة في عقبه فلما كان بعد ذلك أمره النبي صلى الله عليه وسلم بغسل ذلك الموضع ولم يأمره بالاستئمان (والغسل الواجب) أى المفترض (أربعة) أحدها (الغسل بخروج المني) وهو موجب للغسل بالاجماع قال الرافي وللمنى خواص ثلاث أحدها الرائحة الشبيهة برائحة العجين والطلع مادام رطبا فاذا جف أشبهت رائحته بياض البيض الثانية التدفق بدفعات والثالثة التلذذ بخروجه واستعقابه فتور الذكر وانكسار الشهوة وله صفات أخر نحو الخثانة والبياض في منى الرجل والرقرة والاصفرار في منى المرأة في حال اعتسار الطبع ولكن هذه الصفات ليست من خواصه بل الودى أيضا أبيض تخين كمنى الرجل والمذى رقيق كمنى المرأة ولا يشترط اجتماع هذه الخواص بل الخاصية الواحدة كافية في معرفة أن الخارج منى فلو خرج بغير تدفق وشهوة لمرض أو تحمل شئ ثقيل وجب الغسل خلافا لابي حنيفة وكذلك مالك وأجد فيما حكاه أصحابنا انه قلت من موجبات الغسل عندنا خروج المني الى ظاهر الجسد اذا انفصل عن مقره بدفق وشهوة من غير جاع كأن حصل باحتلام أو عيب أو فكر أو نظر والدفق لازم الشهوة فاذا لم توجد الشهوة عند خروجه لا يوجب الغسل عندنا كما اذا ضرب على صلبه أو جل شئاً ثقيلاً فنزل منه منى بلا شهوة ويشترط وجود الشهوة عند انفصاله من الصلب ولا يشترط دوامها الى انفصاله الى ظاهر الفرج عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف ثم قال الرافعي ولو اغتسل عن الانزال ثم خرجت منه بقية وجب الغسل لوجود الرائحة سواء خرجت بعد ما بال أو قبله خلافا لما لك حيث قال في إحدى الروايتين لا يغسل عليه في الحالتين وفي رواية أنه ان خرج قبل البول فهو بقية المني الاول فلا يجب الغسل ثانياً وان خرج بعده فهو منى جديد فيلزمه الغسل خلافاً لاجد حيث قال ان خرج قبل البول وجب الغسل ثانياً وان خرج بعده فلا وحكى عن أبي حنيفة مثله وجعل ذلك بناء على اعتبار الدفق والشهوة لان ما خرج قبل البول بقية ما خرج بشهوة وما خرج بعد البول خرج بغير شهوة وقول من قال الخارج بعد المني منى جديد ممنوع بل هو بقية الاول بكل حال قلت قال أصحابنا اذا أمن بشهوة واغتسل من ساعته وصلى ثم خرج بقية المني عليه الغسل عند أبي حنيفة ومحمد لا عند أبي يوسف ولا بعيد الصلاة بالاجماع لانه اغتسل للاول ولا يجب الغسل للثاني الا بعد خروجه ولو خرج بعد ما بال وارتنى ذكره أو نام أو مشى خطوات كثيرة لا يجب عليه الغسل اتفاقاً لان ذلك يقطع مادة المني الزائل عن مكانه بشهوة ولو خرج منه بعد البول وذكره من مشى وجب الغسل والقنوى على قول أبي يوسف في الضيف اذا استخى من أهل البيت أو خاف أن يقع في قلمهم الرينة وعلى قولهما في غير الضيف واذا لم يتدارك مسأله ذكره حتى نزل المني صار جنباً بالاتفاق ثم قال الرافعي وقول المصنف في الوجيز والمرأة اذا تلذذت بخروج مائه بالزمنها الغسل يشعر بأن طريق معرفة المني في حقها الشهوة والتلذذ لا غير وقد صرح به في الوسيط قال ولا يعرف في حقها الا من الشهوة وكذلك ذكره امام الحرمين لسكن ما ذكره

وأما الموالاة فليست بواجبة والغسل الواجب بأربعة بخروج المني

الاكثرون تصريحو انهم ايضا التسوية بين منى الرجل والمرأة في طرد الخواص الثلاث فقد قال في التهذيب ان منى المرأة اذا خرج بشهوة أو غير شهوة وجب الغسل كمنى الرجل واذا وجب الغسل مع انتفاء الشهوة كان الاعمال على سائر الخواص ولو اغتسلت المرأة من الجماع ثم خرج المني منها لم يوجب الغسل بشرطين أحدهما أن تكون ذات شهوة والثاني أن تقضى شهوة بذلك الجماع كالثالثة والمكرهة وانما وجب الغسل عند اجتماع هذين الشرطين لانه حينئذ يغلب على الظن اختلاط منيها بمنيه واذا خرج منها ذلك القدر المختلط فقد خرج منها ممنيها أما في الصغيرة والمكرهة والثالثة اذا خرج المني بعد الغسل لم يلزم إعادة الغسل لان الخارج منى الرجل وخروج منى الغير من الانسان لا يقتضي جنابة قلت وفي ظاهر الرواية عندنا المرأة كالرجل وبه يؤخذ وجه حديث أم سليم هل على المرأة غسل اذا هي احتلت فقال نعم اذا رأت الماء وقيل يلزمها الغسل بالاحتلام من غير رؤية ماء اذا وجدت اللذة \* (تنبيه) \* يعتبر خروج المني في الرجل ببروزه من الاحليل حتى لو كان أقلف فنزل الى قلفته وجب عليه الغسل وأما في المرأة فخروجه من الفرج الداخل الى الفرج الخارج ثم هذا الخروج تارة يثبت حساسية وهو ظاهر وتارة يثبت حكما فقد ذكره وان المرأة اذا جمعت فيمادون الفرج ووصل المني الى رجاها وهي بكر أو ثيب لا يغسل عليها فقد السبب وهو الانزال ومواراة الحشفة فان حبلى كان عليها الغسل من وقت الجماع حتى يجب إعادة الصلوات من ذلك الوقت لوجود الانزال لانه لا حمل بدونه وبه قالت المالكية (و) الثاني (لالتقاء الختانين) قالت عائشة رضي الله عنها اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وفسر الشافعي رضي الله عنه التقاء الختانين فقال المراد منه تحاذيهما لا تضامهما فان التضام غير ممكن لان مدخل الذكرك في أسفل الفرج وهو يخرج الولد والحيض وموضع الختانين في أعلاه وبينهما ثقب البول وشفر المرأة يحيط بهما جميعا واذا كان كذلك كان التضام متعذرا لما بينهما من الفاصل قلت ولهذا عبر أصحابنا بشواي حشفة أو قدرها قالوا لان الحاصل في الفرج محاذاتهما لا التقاءهما لان ختان الرجل موضع القطع وهو فيمادون حزة الحشفة وختان المرأة موضع قطع جلدة منها كعرف الديك فوق الفرج وذلك لان مدخل الذكرك هو مخرج المني والولد والحيض وفوق مدخل الذكرك يخرج البول كاحليل الرجل وبينهما جلدة رقيقة يقطع منها في الختان ختان المرأة تحت مخرج البول وتحت مخرج البول مدخل الذكرك فاذا غابت الحشفة في الفرج فقد حاذى ختانه ختانها ولكن يقال لموضع ختان المرأة انخفاض فذكر الختانين بطريق التغليب اه وقال الرافعي ههنا شبهة وهي أن يقال ان كان موضع ختان المرأة في حيز الداخل بحيث لا يصل اليه شيء من الحشفة فالقول بتعذر التضام واضح لو كان بحيث اذا أخط الشفران بأول الحشفة لاقى شيء من الحشفة ذلك الموضع كان التضام ممكنا فعمل المراد من الخبر ذلك الموضع والله أعلم ثم موضع الختان غير معتبر بعينه لافي الذكرك ولا في المحل أما في الذكرك فقطوع الحشفة اذا غيب مقدار الحشفة لزمه الغسل فانه في معنى الحشفة ومعلوم ان أسفل من الحشفة ليس موضع ختان لكن تغيب قدر الحشفة معتبر فلو غيب البعض لم يجب الغسل لان التحاذي لم يحصل به غالباً وحكى ابن كجب أن تغيب بعض الحشفة كتغيب الكل وروى وجه أن تغيب قدر الحشفة من مقبوع الحشفة لا يوجب الطهارة وانما الواجب تغيب جميع الباقي اذا كان مثل الحشفة أو أكثر قال النووي في الروضة قلت هذا الوجه مشهور وهو الراجح عند كثير من العراقيين ونقله صاحب الحاوي عن نص الشافعي ولكن الاول أصح والله أعلم ثم قال الرافعي وأما في المحل فلان المحل الذي هو موضع الختان قبل المرأة وكما يجب الغسل بالايلاج فيه يجب بالايلاج في غيره كالآتيان في الدر وكذلك فرج البهيمة بخلاف الآبي حنيفة ولا فرق بين الايلاج في فرج الميت والايلاج في فرج الحي وخالف أبو حنيفة في فرج الميت وكذا قال في الصغيرة التي لا تشتهى ولا يجب إعادة غسل الميت بسبب الايلاج فيه على أظهر الوجهين قلت ولذا عبر أصحابنا في توارى الحشفة أو قدرها اذا كان في أحد

والتقاء الختانين



سبيل آدمي حي ولم يقيد وأبكونه مشتهى لأنه لو أوج في صغيرة لا تشتهى ولم يفضها الزمه الغسل وإن لم ينزل في الصحيح لأنما صارت من تجماع (و) الثالث غسل (الحيض) وهو دم يخرج من رحم المرأة البالغة مقدر أقله عندنا بثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال الله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد أي يغتسلن ووجه الاستدلال هو أن الله تعالى منع الزوج من الوطء قبل الاغتسال ونحن نعلم أن الوطء حقه بقوله تعالى فاتوا حرثكم فلو لم يكن الاغتسال واجبا لما منع من حقه ولأنه لما منع من القربان إلى غاية الاغتسال حرم عليها التمسكين ضرورة ثم إذا انقطع الدم وجب عليها التمسكين إذا طلبه منها لثبوت حقه حال الانقطاع وهي لا تتوصل إليه إلا بالغسل وما لا يتوصل إلى إقامة الواجب إلا به يجب كوجوبه كذا في التوضيح لصدر الشريعة وقال الرافعي ثم وجوبه بخروج الدم أو بانقطاعه فيه ثلاثة أوجه أحدها بخروجه كما يجب الوضوء بخروج البول والغسل بخروج المني وثانيها بالانقطاع لقوله صلى الله عليه وسلم لغاطمة بنت أبي حبيش إذا قبلت الحيضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فأغتسلي وصلى علق الاغتسال بأدبار الدم وثالثها وهو الاطهر أن الخروج يوجب الغسل عند الانقطاع كما يقال الوطء يوجب العدة عند الطلاق والنكاح يوجب الارث عند الموت قلت والقول الثاني هو اختيار مشايخ بخاري من الحنفية وعلى في البحر بأن الحيض اسم لدم مخصوص والجوهر لا يكون سببا للمعنى وقد نظر فيه إذا انقطع طهارة ويستحيل أن توجب الطهارة طهارة وانما وجبها الخارج النجس وهو اختيار الكرخي وعامة العراقيين ورجح صاحب البحر أنه انما يجب وجوب الصلاة كما قدمنا في الوضوء والغسل وقد نقل السراج الهندي الاجماع على أنه لا يجب الوضوء على الحدث والغسل على الجنب والحائض والنفساء قبل وجوب الصلاة أو إرادتها لا يحل إلا به (و) الرابع غسل (النفاس) وهو بالكسر الدم الخارج عقب الولادة وجوبه ثابت بالاجماع لأنه أقوى من الحيض إذ هو يثبت بنفس السيلان بخلاف الحيض بل وجوب الغسل بعد الولادة لا يتوقف على السيلان عند أبي حنيفة وقال الرافعي فلو ولدت ولم تر للولادة ما في وجوب الغسل عليها وجهان أحدهما لا يجب وأظهرهما الوجوب لأنه لا يتخلو من بلل وإن قل غالبيا في مقام الولد مقامه قلت وفي الشامل لو ولدت ولم ترد ما يجب عليها الغسل عند أبي حنيفة لا عند صاحبيه \* استطراد \* ظاهر سياق المصنف يقتضي حصر موجبات الغسل في الأربعة المذكورة لكن القاء العلقة والمضغة موجب على الصحيح وكذا غسل الميت قال في القديم يجب به الغسل على الغاسل وإلى ذهب أحد والجديد أنه ليس من موجبات الغسل وما ورد فيه محمول على الاستحباب قلت وغسل الميت واجب على الكفاية ودليل وجوبه الاجماع وقوله صلى الله عليه وسلم الذي سقط عن بغيره اغسلوه بالماء والسدر كذا في الصحيحين من حديث ابن عباس والامر للوجوب وأطلق فيه ابن الهمام والسروحي وغيرهما أنه فرض كفاية إذا قام به بعض سقط عن الباقي وقد علم من ذلك أنه ليس المراد بالواجب هنا الاصطلاح الذي دون الفرض عندنا ثم قيل سببه حدث حل بالموت لاسترخائه فوق النوم والانعفاء وقال الجرجاني نجاسة حلت بالموت طهارته بالغسل لكرامته ولذا يتنجس البئر بموته فيها ولو وقع فيها بعد الغسل لا يتنجس وقال السروحي في شرح الهداية قول الجرجاني هو الاطهر (وما عداه من الاغتسال) أي ما سوى المذكور من الأربعة (سنة) وهي أربعة (كالغسل ليوم الجمعة) وعند مالك هو واجب لقوله عليه السلام من أتى منكم الجمعة فليغتسل متفق عليه أمر وهو للوجوب قلنا كان ذلك في الابتداء ثم نسخ لما روى أبو داود عن عكرمة أن أناسا من أهل العراق جاؤا فقالوا يا ابن عباس أترى الغسل يوم الجمعة واجبا قال لا لكنه أطهر وخير لمن اغتسل وسأخبركم كيف يبدأ الغسل كان الناس بمجوهدين يلبسون الصوف ويعلمون على ظهورهم وكان مسجدهم ضيقا مقاربا للقف انما هو عريش نخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم خار وعرق الناس في ذلك الصوف حتى نارت منهم رياح أذى بعضهم بذلك بعضا فلما وجد تلك الرياح قال أيها الناس إذا كان

والحيض والنفاس وما عداه  
من الاغتسال سنة كغسل  
العبدن والجمعة

هذا اليوم فاغسلوا وليس أحدكم أمثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخسير ولبسوا  
غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان يؤذى بعضهم بعضاً من العرق وفي  
الصحيحين من حديث أبي هريرة قال بينهما عري يخطب الناس يوم الجمعة اذ دخل عثمان بن عفان فعرض به  
عمر فقال ما بال رجال يتأخرون بعد النداء فقال عثمان يا أمير المؤمنين ما زدت حين سمعت النداء ان توضحأت  
ثم أقبلت فقال عمر والوضوء أيضاً ألم تسمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا جاء أحدكم الى الجمعة  
فليغتسل فلو كان الامر للوجوب لما اكتفى عثمان بالوضوء ولما سكنت عرو الصحابة عن الزامه بالغسل  
ولو وقع لنقل ثم غسل الجمعة للصلاة عند أبي يوسف وهو الاصح واليوم عند الحسن بن زباد لكن بشرط أن  
يتقدم على الصلاة ولذا قال قاضيان في فتاويه انه لو اغتسل بعد الصلاة لا يعتبر بالاجماع وسيأتي في باب  
الجمعة قريباً (و) كغسل (العیدین) الفطر والاخفى لما ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم انه كان  
يغتسل فيهما وكونه للصلاة قول أبي يوسف كفي الجمعة (و) كغسل (الاحرام) بحج أو عمرة أو بهما لانه صلى  
الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وهو يغسل تنظيف لا تطهير (و) كالغسل (لوقوف يوم عرفة)  
للحاج لا لغيرهم ولا خارجاً عن عرفة ويكون بعد الزوال لا قبله لينال فضل الغسل للوقوف فهذه أربعة  
أغسال مسنونة ثم ان هذه الاربعة التي قال المصنف بسنيتهما فقد صح صاحب الهداية وغيره انها مستحبة  
لاسنة لان الوجوب اما غير مراد من الامر كما تقدم في قصة عثمان اوانه كان ثم نسخ كذا ابن عباس  
فان كان الامر للندب فلا كلام وان كان للوجوب فاذا نسخ الوجوب لا يبقى الندب أيضاً لانه قد دل  
الدليل على الاستحباب وهو قوله عليه السلام ومن اغتسل فهو أفضل وكذا اغسل العیدین الاصح انه  
مستحب قياساً على الجمعة لانه يوم اجتماع مثلهما وكذا غسل يوم عرفة مستحب أيضاً قياساً على الجمعة للاجتماع  
وكذا الغسل عند الاحرام مستحب أيضاً وما ذكر فيه من الحديث فواقعة حال لا تستلزم المواظبة واللازم  
الاستحباب قاله ابن الهمام ثم شرع المصنف في ذكر الاغسال المندوبة فقال (و) الغسل لوقوف (مزدلفة)  
لانه ثاني الجمعين وهو بعد طلوع فجر يوم النحر لانه وقت الوقوف بها وانما ندب فيها لكونه فيها غفرت السماء  
والمظالم بدعائه صلى الله عليه وسلم في أمته واستجاب الله دعاءه فيها (و) الغسل (لدخول مكة) شرفها الله  
تعالى لطواف الزيارة فيؤدي الفرض بأكمل الطهارتين ويقوم بتعظيم حرمة المكان وكذا اعتد دخولها  
لاداعنساك (وثلاثة اغسال لايام التشريق) أي لرمي أيامه لكل يوم غسل مستقل وهي بعد يوم النحر قيل  
سميت لان لحوم الاضاحي تشرق فيها أي تقعد في اشرقة وهي الشمس وقيل تشر يقها تقطيعها  
وتشريحها (و) الغسل (لطواف الوداع على قول) والصحيح انه مندوب (والكافر اذا أسلم) طاهراً  
(غير جنب) فانه يندب له الاغتسال لانه صلى الله عليه وسلم أمر قيس بن عاصم وعمامة بذلك حين أسلم وحل  
ذلك على الذنب وكذا اذا أسلمت طاهرة من خيض ونفاس هكذا ذكره شمس الائمة السرخسي في شرحه  
على المبسوط وفي المحيط له فاذا أجنب ثم أسلم فالصحيح انه يجب عليه الغسل لان الجنابة صفة باقية بعد اسلامه  
كمقابلة الحدث بخلاف الحيض ولكن قال قاضيان الاحوط الوجوب في الفصول كلها (والجنبون اذا  
أفاق) من جنونه قال في الدر المختار وكذا المغمى عليه كافي غرر الاذكار وهل السكران كذلك لم أره  
اه وقال الرافعي زوال العقل بالجنون والانغماء يوجب الغسل حكاه بعضهم عن أبي هريرة وروى  
آخرون وجهين في الجنون والانغماء جميعاً قال وجه وجوبه ان زوال العقل يفضي الى الاثر غالباً  
فأقيم مقامه كالنوم أقيم مقام خروج الخارج والمذهب المشهور انه لا يجب به الغسل ويستحب يقين  
الطهارة الى أن يستيقن الاثر والقول بأن الغالب منه الاثر لا يمنع (و) يندب الغسل (لمن يغسل  
ميتاً) أي عند الفراغ من غسله لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال من غسل ميتاً فليغتسل ومن مسه  
فليتوضأ وقد جعلوه على الاستحباب وحله أجد على الوجوب وهو القول القديم للشافعي (فكل ذلك

والاحرام ولوقوف بعرفة  
ومزدلفة ولدخول مكة وثلاثة  
أغسال أيام التشريق  
ولطواف الوداع على قول  
والكافر اذا أسلم غير جنب  
والجنبون اذا أفاق ولم يغسل  
ميتاً فكل ذلك

مستحب) وقد بقي عليه من الاغسال المستحب الغسل ان يبلغ بالسن وهو خمس عشرة سنة على المفتي به عندنا في الجارية والغلام وعند الفراغ من الحجامة وفي ليلة النصف من شعبان تعطيها لها وفي ليلة القدر وللدخول المدينة المشرفة ولصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء وللفرع من أي شيء كان وظلمة حصلت نهارا ومن رجع شديد في أي وقت كان وللتائب من ذنب وللقادم من سفر وللمستحاضة اذا انقطع دمها ولم يراد قتله ويكفي غسل واحد للعبد والجمعة اذا اجتمعا كما يكفي لقرضي جاع وحيض

\*(كيفية التيمم)

لما فرغ من ذكر الطهارة بالماء شرع في بيانها بالتراب اذ من حق الخلف أن يتبع السلف وهو لغة لقصد ومنه لا تيمموا الخبيث منه تنفقون وشرع مسح الوجه واليدين بتراب بنية وهو من خصائص هذه الامة وقد شرع التيمم في غزوة المريسيع وهي غزوة بني المصطلق وسبب مشروعيته نزول النبي صلى الله عليه وسلم بأصحابه على غير ماء في تلك الغزوة وحكمه حل ما كان ممتمعا قبله وصفته انه فرض للصلاة مطلقا ويندب لدخول المسجد محدثا وأشار المصنف الى السبب المبيح له وانه شيء واحد وهو المحجز عن استعمال الماء وقد بين المراد منه فقال (من تعذر عليه استعمال الماء) أو تعسر ثم أشار الى بيان أسباب المحجز فقال (لفقده) قال الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وبالماء فغسلوا فما كان من الماء حوله مثل أن يكون في بعض رمال البوادي فيتيمم وهل يفتقر الى تقديم الطلب عليه فيه وجهان أحدهما نعم لأن الله تعالى قال فلم تجدوا ماء وإنما يقال ذلك اذا فقد (بعد الطلب) وأظهرهما وهو الذي ذكره المصنف في الوجهين انه لا حاجة الى الطلب لأن الطلب مع تيقن الفقد عبث وما ذكر من الاستدلال بالآية ممنوع واذا لم يتيقن عدم الماء حوله بل جوزه وجوده تجوز اقراره بالبعد في حد الغوث وجب تقديم الطلب على التيمم لأن التيمم طهارة ضرورة ولا ضرورة مع إمكان الطهارة بالماء وبشروط ان يكون الطلب بعد دخول الوقت فحينئذ تحصل الضرورة وهل يجب أن يطلب بنفسه أو يجوز أن ينوب فيه غيره فيه وجهان أظهرهما انه يجوز الآلية حتى لو بعث النازلون واحدا لطلب الماء أجزأ طلبه عن الكل ولا خلاف انه لا يسقط بطلبه الطلب عن لم يأمره ولم يأذن له فيه وكيفية الطلب ان يبحث عن رحله ان كان وحده ثم ينظر يمينا وشمالا ويخلفا رويدا اذا كان في مستو من الارض ويخص مواضع الخضر واجتماع الطيور بمنزلة الاحتياط وان لم يكن الموضع مستويا واحتاج الى التردد نظر فان كان يخاف على نفسه أو ماله فلا يجب ذلك لان الخوف يبيح له الاعراض عند تيقن الماء فعند التوهم أولى وان لم يخف فعليه أن يتردد الى حيث يلحقه غوث الرافق وهذا الضابط مستفاد من شيخه امام الحرمين حيث قال لانك كلفه عن مخيم الرفقة فرسخا أو فرسخين وان كان الطريق آمنة ولا نقول لا يفارق طلب الخيام والوجه القصد أن يتردد ويطلب الى حيث لو استغاث بالرفقة لا عاونه هذا ويختلف باستواء الارض واختلافها صعودا وهبوطا قال الرافعي ولا يلقي هذا في كلام غيره ولكن الأئمة من بعده تابعون عليه وليس في الطرق ما يخالف ثم قال وعند الامام أبي حنيفة ليس على التيمم طلب اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء قلت والذي في متون المذهب ويجب طلب الماء غلوة بنفسه أو رسوله وهي ثلاثمائة خطوة الى مقدار أربع مائة خطوة من جانب ظنه ان ظن قربه برؤية طيرا وخضرة أو اخبار مخبر لان غلبة الظن دليل يجب العمل به في الشرع مع الامن به والا فلا يطلبه وفي السراج الوهاج ولوتيمم من غير طلب وكان الطلب واجبا وصلى ثم طلبه فلم يجده وجبت عليه الاعادة عندهما خلافا لابي يوسف فلوما والقدر المبيح له بعده ميلا والمراد به هنا ثلث الفرسخ والتقدير بالميل هو المختار لانه لم يذكر في ظاهر الرواية حدا في حالة العلم به فقدره محمد في رواية جميل وفي أخرى جميلين وروى الحسن عن أبي حنيفة انه ميلان ان كان امامه والأفيل والميل هو المختار لانه يتحقق لزوم الحرج بالذهاب اليه وما شرع التيمم الا لدفع الحرج والله أعلم وقال الرافعي واذا تيقن وجود الماء حوله فاما أن يكون على مسافة ينتشر اليها النازلون في

مستحب

\*(كيفية التيمم)\*  
من تعذر عليه استعمال  
الماء لفقده بعد الطلب

الاحتطاب والاحتشاش فيجب السعي اليه والوضو عليه قال محمد بن يحيى واعله يقرب من نصف فرسخ واما  
 أن يكون بعيدا عنه بحيث لو سعى اليه لفاته فرض الوقت فيتهم ولا يسعى اليه لانه فاته في الحال وهل الاعتبار  
 من أول وقت الصلاة أم يعتبر في كل صلاة وقتها والاشبه بكلام الأئمة ان الاعتبار من أول وقت الصلاة  
 لو كان نازلا في ذلك المنزل ولا بأس باختلاف المواقيت والمسافات فان الغرض صيانة وظيفة الوقت عن  
 الهوات قال النووي في الروضة قلت هذا الذي ذكره الرافعي ونقله عن مقتضى كلام الاحتطاب من اعتبار  
 أول الوقت ليس كما قاله بل الظاهر من عباراتهم ان الاعتبار بوقت الطلوع وهو ظاهر نص الشافعي في  
 الام وغيره والله أعلم \* (تنبيه) قال الرافعي واذا عرفت ان مع الرفقة ماء فهل يجب استنباهه من صاحبه  
 فيه وجهان أحدهما لا لصعوبة السؤال على أهل المرواة والثاني وهو الاظهر نعم لانه ليس في هبة الماء  
 كبير منة وقال النووي في الروضة قلت فالأصحاب لا يجب أن يطلب الماء من كل واحد من الرفقة بعينه  
 بل ينادى من معه ماء من يجود بالماء ونحوه حتى قال البغوي وغيره لو قلت الرفقة لم يطلب من كل بعينه  
 والله أعلم قلت وفي البحر نقلا عن الوافي مع رفيقه ماء فظن انه ان سأله أعطاه لم يجز التيمم وان كان عنده  
 انه لا يعطيه نيم وان شك في الاعطاء فتيهم وصلى فسأله فأعطاه بعيد والله أعلم ثم أشار الى السبب الثاني  
 من أسباب العجز بقوله (أو لما نعه عن الوصول) والسعي (اليه) أي الى الماء بان خاف على نفسه (من  
 سبع) بضم الباء واسكانها لغة وبالاسكان قرئ في قوله تعالى وما كل سبع روى ذلك عن الحسن  
 البصري وطلحة بن سليمان وأبي حنيفة ورواه بعضهم عن عبد الله بن كثير أحد السبعة ويقع السبع  
 على كل ماله ناب بعده ويقتصر كالذهب والفضة والنمر وأما الثعلب فليس بسبع وان كان له ناب لانه  
 لا بعده وبه ولا يقتصر وكذلك الضبع قاله الأزهري (وحابس) كعدو أو سارق أو غاصب بان خاف على  
 ماله المخلف في المنزل أو الذي معه من هؤلاء فله التيمم وهذا الماء كالمعدوم قلت وزادوا عندنا فقالوا وكذا  
 لو خاف المديون المفلس الحبس أو خاف فاسقا عند الماء وهؤلاء كلهم لا إعادة عليهم ثم قال الرافعي وكذلك  
 الحنك لو كان في السفينة ولما ماء معه وخاف على نفسه لو استقى من البحر والخوف على بعض الأعضاء  
 كالخوف على النفس ولو خاف الوحدة والانقطاع عن الرفقة لو سعى اليه فان كان عليه ضرر وخوف في  
 الانقطاع لم يلزمه السعي اليه ويتيمم وان لم يكن ضرر فكذلك على أظهر الوجهين ثم أشار الى السبب  
 الثالث من أسباب العجز بقوله (أو كان الماء الحاضر) سواء كان مملو كاله أو لغيره لكنه (يحتاج اليه  
 لعطشه) فله التيمم دفع الماء ليقبضه من الضرر لو توضأ به (أو عطش رفيقه) ولو رفيق القافلة أو حيوانا آخر  
 محتار فدفعه اليه إما مجانا أو بعوض ويتيمم وللعطشان أن يأخذ منه قهر الهم يبذله وغير المحترم من الحيوان  
 هو الحربي والمرند والخنزير والكلب العقور وسائر الفواسق وما في معناها وهل يفتقر الحال بين أن تكون  
 هذه الحاجة ناجزة وبين أن تكون متوقعة في المسائل اما في عطش نفسه فلا فرق بل وقوعه ما لا  
 لا عواذ غير ذلك الماء طاهرا كحصوله ما لا واما في عطش الرفيق واليهبة فقد أبدى امام الحرمين ترددا  
 فيه وتابعه المصنف في البسيط والظاهر الذي اتفق عليه المعظم أنه يتركه لرفيقه ويتيمم كما يفعل ذلك  
 لنفسه اذا فرق بين الروحين في الحرمة \* (تنبيه) قال الشافعي رضي الله عنه اذا مات رجل له ماء  
 ورفقاؤه يخافون العطش شربوه ويمموا وأدوا ثمنه في ميراثه لانه ليس للنفس بدل وللطهارة بدل وهو  
 التيمم واختلفوا في مراد الشافعي بالثمن فقبل أراد به المثل لان الماء مثلي والمثلثات تضمن بالمثل دون  
 القيمة وقيل أراد به القيمة وانما وجهنا لان المسئلة مفروضة فيما اذا كانوا في مفازة عند الشرب ثم  
 رجعوا الى بلدتهم ولا قيمة للماء فافلوا ذلك احباطا لحقوق الورثة فيغرمون قيمته يوم  
 الاتلاف في موضعه والله أعلم \* (تنبيه) آخر اذا أوصى بمائه لاولي الناس به أو وكل رجلا بصرف مائه  
 الى أولى الناس به فحضر محتاجون الى ذلك الماء كالجنب والحائض والميت ومن على بدنه نجاسة فن يقدم

أو بما نعه عن الوصول اليه  
 من سبع أو حابس أو كان  
 الماء الحاضر يحتاج اليه  
 لعطشه أو لعطش رفيقه

منهم اعلم أن الميت ومن على بدنه نجاسة أولى من غيرهما الملبس فلعمري أحدهما قال الشافعي رضي الله عنه إن أمره يفوت فليختم بأكمل الطهارتين والثاني قال بعض الأصحاب المقصود من غسل الميت تنظيفه وتكميل حاله والتراب لا يفيد ذلك وغرض الحى يحصل بالتيمم وأما من على بدنه نجاسة فلان إزالة النجاسات لا بدل لها وللطهارات بدل وهو التيمم وإذا اجتمع عافيه وجهان أحدهما أن الميت أولى وإن اجتمع ميتان فإن ماتا على الترتيب فالأول أولى فإن ماتا معاً فافضاهما فإن استويا أقرع بينهما وما في الحائض مع الجنب ثلاثة أوجه أحدها أن الحائض أولى لأن حدثها أغلظ قلت وعامة مشايخ الحنفية أن الميت أولى من الجنب والحائض كذا في الخلاصة والله أعلم ثم أشار إلى السبب الرابع من أسباب العجز بقوله (أو كان) الماء (ملكاً لغيره ولم يسع منه إلا بئس من المثل) لا يلزمه الشراء ويتمم وقال بعضهم يسع بزيادة يتغلب الناس بمثلها وجب الشراء ولا عبرة بتلك الزيادة وإن كان البيع نسبته وزيد بسبب التأجيل ما يليق به فهو يسع بئس من المثل على أظهر الوجهين وإن زاد المبلغ على ثمن مثله نقداً وجب الشراء بالنسيئة ولو ملك الثمن وكان حاضر عنده ولكنه كان محتاجاً إليه لدين مستغرق في ذمته أو لنفقة ونفقة وبقية أو لحيوان محترم معه أو لساكنين في سفره في ذهابه وإيابه لم يجب عليه الشراء واختلف في ثمن مثل الماء على ثلاثة أوجه أحدها أن ثمن مثله قدر أجرة نقله إلى الموضع الذي فيه الشخص والثاني أنه يعتبر ثمن مثله في ذلك الموضع في غالب الاوقات ولا يعتبر ذلك الوقت بخصوصه والثالث أنه يعتبر في ذلك الموضع في الحالة فإن اسلك شيئاً سواً يرتفع ويخفض فيه وثن مثله الشيء ما يليق به في تلك الحالة الأول اختاره المصنف وتبعه كثيرون والثاني منقول عن أبي إسحق واختاره الروائي والثالث هو الأظهر عند الأكثرين من الأصحاب وقول المصنف أو كان ملكاً لغيره وكذا قوله في الوسيط أن ثمن مثله أجرة نقله فيه يعرف الرغبة في الماء وإن كان مملوكاً على الأصح فيه إشارة إلى أن الوجه الذي اختاره ليس مبنياً على أن الماء لذلك كذهب إليه شيخه امام الحرمين وتابعه المسعودي فإن القول به وجه ضعيف في المذهب فليكن كذلك ما هو مبنى عليه

أو كان ملكاً لغيره ولم يبعه إلا  
بأكثر من ثمن المثل أو كان  
به جراحة أو مرض وخاف  
من استعماله فساد العضو  
أو شدة الضنى

\* (فصل) \* وقال أصحابنا يجب طلب الماء ممن هو معه إن كان في محل لا تشبع به النفوس وإن لم يعطه إلا بئس مثله لزمه شراؤه به وبزيادة يسيرة لا بزيادة غبن فاحش وهو ضعف القيمة وقيل شطرها وقيل مالا يدخل تحت تقويم المقومين إن كان الثمن معه فاضلاً عن نفقته وأجرة حمله وأما للعطش فيجب على القادر شراؤه بأضعاف قيمته أحياء لنفسه \* (لطيفة) \* ذكر صاحب الأشباه في فن الحكايات احتياج الامام أبو حنيفة إلى الماء في طريق الحاج فساوم أعرابياً قرية ماء فلم يبعه إلا بخمسة دراهم فاشتراه بها ثم قال كيف أنت بالسويق فقال أريده فوضعه بين يديه فأكل ما أراد وعطش فطلب الماء فلم يعطه حتى اشترى منه شربة ماء بخمسة دراهم ثم أشار المصنف إلى السبب الخامس من أسباب العجز بقوله (أو كان به جراحة) وهي نوع خاص من المرض فيكون ذكر قوله أو مرض إلى آخره بعده من باب التعميم بعد التخصيص والجراحة قد تحتاج إلى القاء لصوق بها من خرقه أو فطنة فإذا لم يكن على الجراحة لصوق فلا يجب المسح على محل الجرح وهل يجب القاء اللصوق عليه عند مكانه فيه وجهان قال الشيخ أبو محمد يجب واستبعد امام الحرمين ذلك وقال أنه لا نظيره في الرخص وليس للقياس مجال فيها وقد جعل المصنف الجراحة سبباً مستقلاً من أسباب العجز في كتابه الوجيز ولذا فاصاته عما بعده تبعاله والافسيقه دال على أنه مع ما بعده سبب واحد ثم أشار إلى السبب السادس من أسباب العجز بقوله (أو) كان به (مرض) وخاف من استعماله (أي الماء) (فساد العضو أو شدة الضنى) اعلم أن المرض على ثلاثة أقسام القسم الأول ما يخاف معه من الوضوء فوف الروح أو فوفت عضو أو منفعة عضو فيبيع التيمم ولو خاف مرضاً مخوفاً تيمم على المذهب وهو الذي ذكره المزني في المختصر والمسعودي وغيره في الشرع وقد حكى امام الحرمين

في المرض المخوف طريقين أحدهما الذي ذكر والثاني أن فيه قولين وظاهر المذهب القطع بالجواز هو الذي اقتصر عليه النووي في الروضة الثاني المرض الذي يخاف من استعمال الماء معه شدة الضنى وهو المرض المدنف الذي يجعله مضى أوز يادة العلة أو بقاء البرء أو بقاء الشين القبيح أما زيادة العلة وبطء البرء فقد حكوا فيها ثلاثة طرق أظهرها أن في جواز التيمم للخوف منها قولين أحدهما المانع وأظهرهما الجواز وبه قال مالك وأبو حنيفة فان قلت ما الفرق بين زيادة العلة وبطء البرء فالجواب أن المراد من زيادة العلة إفراط الألم وكثرة المقدار وإن لم تمتد المدة ومن بطء البرء امتداد المدة وإن لم يزد القدر وقد يجتمع الأمران وأما شدة الضنى فهو نوع من المرض خاص وفيه الطريقتان الأولان وأما بقاء الشين على بدنه فينظران خاف شينا قبيحا على عضو ظاهر كالسواد الكثير في الوجه ففيه ثلاثة طرق أيضا أحدها الجزم بالجواز لانه يشوه الخلقة ويحكي ذلك عن ابن سريج والاصطخري والثاني الجزم بالمانع اذ ليس فيه بطلان عضو ولا منفعته وانما هو فوات جمال وإن خاف شينا يسيرا كالثآليل جردى فلا عبرة به وكذلك لو خاف شينا قبيحا على غير الاعضاء الظاهرة الثالث المرض الذي لا يخاف من استعمال الماء معه محذور في العاقبة فلا ترخص في التيمم ان كان يتألم في الحال لجراحة أو برد أو حر لانه واجد للماء قادر على استعماله من غير ضرر شديد واعلم أن المرض المرخص لا يفترق فيه الحال بين أن يعرفه بنفسه وبين أن يخبره بذلك طبيب حاذق بشرط كونه مسلما بالغاء عدلا وفي وجه يقبل في ذلك خبر اصبي المراهق والفاسق أيضا ولا فرق بين الحر والعبد والذكر والانثى لأن طريقة الخبر وأخبارهم مقبولة ولا يشترط فيه العدد وحكى أبو عاصم العبادي فيه وجهها وهذا كله فيما اذا منعت العلة استعمال الماء أصلا لعدم القدر جميع موضع الطهارة وضوءا كان أو غسلا وان تمكنت العلة من بعض الاعضاء دون بعض فغسل الصحيح بقدر الامكان قال النووي في الروضة قلت واذا لم يوجد طبيب بشرطه قال أبو علي السنجي لا تيمم ولا فرق في هذا السبب بين الحاضر والمسافر والحدث الأصغر والكبير ولا إعادة فيه \* (تنبيهه) \* قد ذكر المصنف هذه الاسباب الستة من أسباب العجز المبيح للتيمم وقد ذكر في الوجيز سببا سابعا وهو العجز بسبب الجهل كما إذا نسي الماء في رحله واعترضه الرافعي بأن الدبيب المبيح هنا انما هو الفقد في ظنه الا انه تبين بعد ذلك انه لم يكن فقد ولا شك ان الاسباب المبيحة يكفي فيها الظن ولا يعتبر اليقين واذا كان كذلك فليس هذا سببا خارجا عما تقدم واللائق ذكره في أحد موضعين اما آخر سبب الفقد واما الفصل المعقود في انه هل يقضى من الصلوات المحتلة وقال النووي في الروضة بل له هنا وجه ظاهر فان من جله صورته اذا أضل رحله أو مائه فهذا من وجه كالأجد فبتوهم انه لا يجوز له التيمم ومن وجه عادم فلها ذكره المصنف في الاسباب المبيحة للاقدام على التيمم والله أعلم اه قلت الرافعي لا ينكر أن تلك الصورة من جله الاسباب المبيحة وانما اعترضه على المصنف في عده سببا مستقلا مع انه داخل فيما تقدم ومما يؤيده انه لم يذكره في هذا الكتاب فكأنه رأى ادراجه في فصل الفقد فتأمل بانصاف ثم ان جعلنا الجراحة داخلة في أنواع المرض كما يقتضيه سياق المصنف هنا فيكون المذكور من الاسباب خمسة أشياء فقط تأمل \* (تنبيهه) \* آخر ذكر أصحابنا في المرض المبيح هو الذي يخاف منه اشتداد المرض أو بطء البرء باستعمال الماء كالمحموم وذى الجدري أو تخبركه كالمبطون ومشتكى العرق المدنى وفي البرد الذى يخاف منه بغلبة الظن التالف لبعض أعضائه أو المرض اذا كان خارج العمران ولو القرى التي يوجد بها الماء المسخن أو ما يسخن به واذا عدم الماء المسخن أو ما يسخن به في المصر فهمى كالبرية وذكرنا في جله الاسباب المبيحة الاحتياج الى الماء لعجن لانه من الأمور الضرورية لا تلج مرقق ومنها فقد آلة الاستقاء لتحقيق العجز فصار وجود البئر كعدمها \* (تنبيهه) \* آخر الماء الموضوع في الخواجر في القلوات لا يمنع التيمم لانه لم يوضع الا للشرب وعن الامام أبي بكر البخاري يجوز التوضؤ منه قال والموضوع للتوضؤ لا يباح منه

الشرب \* (تنبيه) \* آخر العاجز عن استعمال الماء بنفسه ولا يجد من يوضئه يتيم اتفاقا وان وجد معينا لاتفاقا كما في المحيط و يروى عن أبي حنيفة جواز التيمم فيما اذا وجد غير خادم لو استعان به أعانه لكنه خلاف ظاهر المذهب وأصل الخلاف في أن القدرة بالغير لا تعد قدرة عنده وعند صاحبيه ثبت القدرة بالغير واختار حسام الدين الشهيد قولهما ومن جملة الاسباب المبينة خوف فوت صلاة جنازة ولو جنباً ولو ولي الميت كما في ظاهر الرواية وصححه السرخسي أو خوف فوت صلاة عيد ولو بناء فيهما وفيه خلاف للشافعي رضي الله عنه ثم قال المصنف بعد ذكر الاسباب (فينبغي أن يصبر حتى يدخل عليه وقت الفريضة) وهذا بناء على أنه لا يتيمم أصلاً قبل دخول وقتها وفيه خلاف لأبي حنيفة فلو تيمم لفريضة قبل دخول وقتها لم يصح للفرض وهل يصح للنفل حكى المتولي فيه وجهين وظاهر المذهب لا ولا يتقدم التيمم للمؤداة على وقتها لا يتقدم للفائتة على وقتها (ثم يقصد صعيداً طيباً) قلت أشار المصنف بقوله إلى أن القصد إلى الصعيد ركن من أركان التيمم السبعة ودليله قوله تعالى تيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بآثاره بالتراب والمصحح والتيمم هو القصد فلو وقف في مهبط الريح فسفت عليه التراب فامسح اليد عليه نظراً وان وقف غيرناو ثم لم يحصل التراب عليه نوى التيمم لم يصح تيممه وان وقف قاصداً بوقوفه التيمم حتى أصابه التراب فمسح بيده فظاهر نص الشافعي رضي الله عنه وقول أكثر الأصحاب أنه لا يصح تيممه لأنه لم يقصد التراب وإنما التراب آناه وعن أبي حامد المروزي أنه يصح كماله جالس للوضوء تحت الميزاب أو برز للمطر وذكره صاحب التقریب وبه قال الحلبي والقاضي أبو الطيب وحكاه ابن كجب عن نص الشافعي رضي الله عنه وأما الصعيد في المصباح هو وجه الأرض تراباً كان أو غيره وقال الزجاج لأعلم اختلافاً بين أهل اللغة في ذلك ويقال الصعيد في كلام العرب ينطلق على وجهه وعلى وجه التراب الذي على وجه الأرض وعلى وجه الأرض وعلى وجه الصعيد في كلام العرب ينطلق على وجهه وعلى وجه التراب الصعيد في الآية هو التراب الطاهر الذي على وجه الأرض أو خرج من باطنها هو والطاهر اسم للمنبث والحلال والطاهر وألق المعاني به الطاهر لأنه شرع للتطهير أو هو مراد إذا الطهارة شرط إجماعاً فلم يبق غيره مراد إلا أن المشترك لا عموم له ولكن سياق المصنف يشعر بأن المراد من الصعيد هنا وجه الأرض فإنه قال (عليه تراب) فلا يصح التيمم إلا به وبه قال أبو يوسف وأحمد فلا يكفي ضرب اليد على حجر صلد لا غبار عليه خلافاً لأبي حنيفة ومحمد حيث قال يجوز بكل ما هو من جنس الأرض كالتراب والرمل والخجر الأملس والزرنج والسجل ولا يشترط أن يكون على الخجر المضروب عليه غبار وإنما ذلك حيث يقول بمثل قولهما وزاد فجوز بكل متصل بالأرض أيضاً كالشجار والزرع قلت التيمم بالنباتات الأرضية قيد جواز التيمم به الخرشبي في شرح المختصر بثلاثة شروط ووجه شيخنا المرحوم علي بن أحمد بن مكرم الصعيدى في حاشيته وعبد أبي حنيفة كل شيء يصبر رماداً أو يلين بالأحراق لا يجوز به التيمم والاجاز وهو ضابط صحيح قال الرافعي ثم اسم التراب لا يختص ببعض الألوان والأنواع فيدخل فيه الأصفر والأصفر والأسود والأحمر والأرمي والخراساني والسخج وهو الذي لا ينبت دون الذي يعملوه ملح فإن الملح ليس هو بتراب والبطحاء وهو التراب الذي في مسيل الماء وكل ذلك يقع عليه اسم التراب وماروى عن الشافعي في بيان ما لا يتيمم به ولا السبخ ولا البطحاء فليس ذلك اختلاف قول منه باتفاق الأصحاب وإنما أراد ما إذا كانا صليين لا غبار عليهما فهما إذا كالخجر الصلد وأعرب أبو عبد الله الحنطلي في كتابه في جواز التيمم بالذرة النورة والزرنج قولين وكذا في الأحجار المدقونة والقوارير المسحوقة وأما الرمل فقد حكى عن نصه في القديم والأملاء جواز التيمم به وعن الام المنع والنصان مجحولان على حالتين إن كان خشناً لا يرتفع منه غبار وهو المراد بالناع فإن ارتفع جاز وهو المراد بالجواز ثم المعتبر في أوصاف التراب ما أشار إليه المصنف بقوله (طاهر خالص) أما كونه طاهراً فلا بد منه فلا يجوز التيمم بالتراب النجس وهو الذي أصابه ما منع

فينبغي أن يصبر حتى يدخل عليه وقت الفريضة ثم يقصد صعيداً طيباً عليه تراب طاهر خالص

نجس أما إذا اختلط به جامد نجس كجزء الروث فلا تؤثر في أجزائه النجاسة لكن لا يجوز التيمم به أيضا ولو تيمم بتراب المقابر ففي جوازه قول يقابل الأصل والغالب والظاهر وأما كونه خالصا فيخرج عنه المشوب بالزعفران والدقيق ونحوهما فإن كان الخليط كثيرا لم يجز وإن كان قليلا فوجهان عن أبي اسحق وصاحب التقرير يب أنه لا يضر وزاد المصنف في الوجيز وصفا ثالثا وهو أن يكون مطلقا احترازا عن المستعمل وقد نظره الرافعي وأطال الكلام في حكم التراب المستعمل فراجعهم وقول المصنف (لن بحث يثور) أي يرتفع (منه الغبار) هذا وصف رابع للتراب ولم يذكره في الوجيز (ويضرب عليه كفيه) وصورة الضرب غير معينة بل لو كان التراب ناعما فوضع اليد عليه وعلق الغبار به كفي حالة كونه (ضامنا بين أصابعه) غير مفرق قال الرافعي يمكن أن يراد به أن لا يجوز التفريق ذهبا إلى ما صار إليه القفال ومن وافقه لكنه لم يرد ذلك لأنه روى كلام القفال في الوسط واستبعده وإنما أراد أنه لا يجب التفريق أو أنه لا يستحب أو أنه يستحب أن لا يفريق والله أعلم وسأني الكلام عليه قريبا (ويصح بهما جميع وجه مرة واحدة) مبتدئا بأعلاه (وينوي عنده استباحة الصلاة) وهو الركن الرابع من أركان التيمم السبعة والنية واجبة في التيمم وهي عند أصحابنا شرط لصحة التيمم قالوا إن التراب ملوث بذاته وليس بظهور بالاستحالة وإنما يصير مطهرا بنية قرينة مخصوصة فلذا كانت النية فرضا فيه بخلاف الوضوء لأن الماء خلق مطهرا فإذا أصاب المحل طهره وقد يفارق الخلف الأصل وحقيقتها عقد القلب على إيجاد الفعل جريما ووقتها عند ضرب يده على ما يتيمم به أو عند مسح أعضاء بتراب أصابها وقيد العندية في كلام المصنف بوذن بنقي جواز القبلية والبعدية ولكن اختلف في كون الضرب ركنا أو شرط فن قال ركن كما هو مذهب المصنف فإذا نوى بعد الضرب لم يعتبر النية بعده ومن جعله شرطا اعتبر بها بعده وشرط صحة النية ثلاثة الإسلام والتبميز والعلم بما ينويه ولما كانت النية في التيمم مفترقة إلى شرط خاص بها بينه المصنف بقوله استباحة الصلاة قال الرافعي وهل يجوز التيمم بنية رفع الحدث فيه وجهان أحدهما نعم لأن قصد رفع الحدث يتضمن قصد الاستباحة ويحكي هذا الوجه عن ابن سريج وجعله ابن خيران قولاً للشافعي رضي الله عنه قلت وهذا ضعيف لأن الحدث لا يتبعض والله أعلم وأصحهما وهو المذكور في الوجيز أنه لا يجوز لأن التراب لا يرفع الحدث وإذا تيمم بنية استباحة الصلاة فله أربعة أحوال أحدها أن يقصد نوعيها النقل والفرض فيصح تيممه لأنه تعرض المقصود التيمم وهل يشترط تعيين الفريضة بصفتها أو يكفيه نية مطلق الفريضة فيه وجهان أحدهما يشترط ويروي ذلك عن أبي اسحق وابن أبي هريرة وبه قال أبو القاسم الضميري واختاره الشيخ أبو علي وأصحهما عند الأكثرين أنه لا يشترط وعلى هذا إذا أطلق صلى أية فريضة شاء ولو عين واحدة جاز أن يصلي غيرها الحالة الثانية أن ينوي الفريضة ولا تخاطره الساقطة فإذا استباح الفريضة بهذا التيمم فهل له أن يتنفل به قبل فعل الفريضة فيه قولان أحدهما نعم والثاني لا وبه قال مالك وهل يتنفل بعد الفريضة فيه طريقان أحدهما القطع بأنه يتنفل وهو اختيار القفال فإذا خرج وقت الفريضة فهل يجوز له أن يتنفل بذلك التيمم فيه وجهان أظهرهما نعم وقال امام الحرمين استباحة الفريضة لازمة في التيمم وإن لم يجب التعيين فإذا عين واخطأ لم يصح الحالة الثالثة أن ينوي النقل ولا يخاطره الفرض فهل يباح له الفرض بهذا التيمم فيه قولان أحدهما لا وعن أبي الحسين بن القطان أنه لا يختلف القول في أنه لا يباح الفرض به وإن قلنا لا يباح الفريضة في النافلة وجهان أحدهما أنه يباح والقائل بعدم الإباحة يقول إن هذا التيمم لا يصح أصلا ولو نوى تيممه حل المصحف أو سجود التلاوة أو الشكر أو نوى الجنب الاعتكاف وقراءة القرآن فهو كالنوي بتيممه صلاة النفس في جواز الفريضة به قولان وإذا منعنا في جواز ما نواه وجهان ولو تيمم لصلاة الجنابة فهو كالنوي لتيمم لصلاة النقل على أظهر الوجهين ولو نوى الخائض استباحة الوطء صح تيممه على أصح

لن بحث يثور منه غبار  
ويضرب عليه كفيه  
ضامنا بين أصابعه ويصح  
بهما جميع وجه مرة  
واحدة وينوي عند ذلك  
استباحة الصلاة



الوجهين الحالة الرابعة أن يقصد نفس الصلاة من غير تعرض للفرض والنفل ففيه وجهان أحدهما أنه كالنوى للفرض والنفل جميعا وهذا هو الذي يفهم من سياق المصنف في هذا الكتاب وصرح به في الوجيز فقال أو استحابة الصلاة مطلقا فيكفيه وهو قياس قول الحلبي فيما حكاه أبو الحسن العبادي وقطع به امام الحرمين لأن الصلاة اسم جنس تتناول الفرض والنفل جميعا فأشبهه كالنوى تعرض لهما في نيته والثاني كالنوى النفل وحده لأن الفرض يحتاج إلى تخصيصه بالنية وهذا الوجه أظهر ولم يذكر أصحابنا العراقيون غيره وهو المنقول عن القفال فهذا تمام الاحوال الاربعة وهي مذكورة في الوجيز ولونوى فريضة التيمم أو إقامة التيمم المفروض ففيه وجهان أحدهما أنه لا يصح لأن التيمم ليس مقصودا في نفسه بخلاف الوضوء وقال النووي في الروضة قلت ولونوى التيمم وحده لم يصح قطعا ذكره الماوردي ولو تيمم بنية استحابة الصلاة طائفا ان حدثه أصغر فكان أكبر أو عكسه صح قطعا ولو تعمده ذلك لم يصح في الأصح ذكره المتولي قلت وفي عبارات أصحابنا وبشرط لصحة نية التيمم للصلاة أحد ثلاثة أشياء أما نية الطهارة من الحدث أو الجنابة ولا يشترط التعيين بينهما في الصحيح أو استحابة الصلاة أو نية عبادة مقصودة لا تصح بدون طهارة فيكون المنوى صلاة أو جزءا للصلاة في حد ذاته كقوله نويت التيمم للصلاة أو لصلاة الجنابة أو سجدة التلاوة أو لقراءة القرآن وهو جنب أو نوته لقراءة القرآن بعد انقطاع حيضها ونفاسها فان كلا منها قرينة مقصودة بذاتها متوقفة على الطهارة فلا يصح به اذا نوى التيمم فقط من غير ملاحظة كونها للصلاة ونحوها أو نواه لقراءة القرآن ولم يكن جنبا فاذا نوى المحدث التيمم للقراءة لا يصح به وكذا الجنب اذا تيمم لمس المحف أو دخول المسجد لا تصح به الصلاة في الصحيح وكذا الوتيمم لتعليم الغير لا تجوز به الصلاة في الأصح وكذا الوتيمم للاسلام خلافا لابي يوسف في الاخير فانه قال يصح صلاته بتيممه لانه نوى بدخوله في الاسلام قرينة مقصودة تصح منه في الحال ولم يعتبره أبو حنيفة ومحمد وهو الأصح ولوتيمم لسجدة الشكر لا يصح به خلافا لمحمد واعتبار مجرد نية التيمم يفهم من سياق النوادر ومن رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والله أعلم ثم أشاء المصنف إلى الركن الخامس من أركان التيمم السبعة بقوله (ولا يشكاف ابصال الغبار إلى ماتحت الشعور خفت أو كثفت ويجهتد أن يستوعب بشرة وجهه بالغبار ويحصل ذلك بالضربة الواحدة فان عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين ويكفي في الاستيعاب غالب الظن ينزع خاتمه ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه

ولا يشكاف ابصال الغبار إلى ماتحت الشعور خفت أو كثفت ويجهتد أن يستوعب بشرة وجهه بالغبار ويحصل ذلك بالضربة الواحدة فان عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين ويكفي في الاستيعاب غالب الظن ينزع خاتمه ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه

المذكورة عن الحسن بن زياد نصها يكفي مسح أكثر الوجه واليدين إقامته له مقام الكل دفعا للخرج وصححت وعلى هذه لا يجب تحليل الأصابع وترع الخاتم والسوار قال شمس الأئمة الحلواني ينبغي أن تحفظ هذه الرواية جدا لكثرة البلوى فيه كفي فتاوى التاتارخانية وظاهر الرواية المقتضى به استيعاب المحل بالمسح على الصحيح الحاقاله بأصله لعدم جواز مخالفتة له مهما أمكن فيسألرمة نزع خاتمه وتحليل أصابعه ومسح ماتحت حاجبيه وهو ما فوق عينيه وجميع ظاهر بشرة الوجه والشعر على الصحيح وما بين العذار والاذن والله أعلم (ويحصل ذلك بالضربة الواحدة) خلافا لما قال لا يتأتى بها ثم علله بقوله (فان عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين) في الغالب فاذا فعل ما ذكرنا فقد حصل المسح (ويكفي في الاستيعاب غالب الظن) دفعا للوسوسة وغلبة الظن معتبرة في الاحكام الشرعية (ثم ينزع) الرجل (خاتمه) ان كان ضيقا أو واسعا وكذا المرأة تنزع سوارها (ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه) بخلاف الاولى قال الرافعي وهل يفرق أصابعه في الضربتين أمافي الثانية نعم وأما في الاولى فقد روى المزني التفريق أيضا واختلف الاصحاب فغلطه قوم منهم القفال وقالوا لا يفرق في الضربة الاولى لانهم المسح

الوجه ولا يمسح الوجه بما بين الاصابع وما لم يمسح الوجه لا يدخل وقت مسح اليدين حتى يقدر الاحتساب به عن اليدين فلا فائدة في التطهير بقا ما في الضربة الثانية فقد دخل وقت مسح اليدين فتفرق حتى يستغنى عن اتصال التراب بها على الكف وصوره آخرون فقالوا فائدة زيادة تأثير الضرب في ازالة الغبار باختلاف موقع الاصابع اذا كانت مفرقة وهذا أصح ثم القائلون بالاول اختلافوا في انه هل يجوز أن يفرق في الضربة الاولى فقالوا لا يفرق نعم اذ ليس فيه الا حصول تراب غير مستعمل بين أصابعه فان لم يفرق في الضربة الثانية كفاه ذلك التراب لهما وان فرقه حصل فوقه تراب آخر غير مستعمل بين أصابعه فيقع المجموع عن الفرض وقال القائلون منهم القفال لا يجوز ذلك ولا يصح تبينه لو فعل لان فرض ما بين الاصابع لا يتأدى بالضربة الاولى لوجوب الترتيب وحصول ذلك الغبار يمنع وصول الثاني ولو فعله بالحمل ومن قال بالاول قال الغبار الاول لا يمنع وصول الثاني ولا يمنع الوصول المعتبر ثم اذا فرق في الضربتين وجوزنا ذلك أفرق في الضربة الثانية وحدها فيستحب تحليل الاصابع بعد مسح اليدين احتياطاً ولو لم يفرق فيها أفرق في الاولى وحدها وجب التحليل آخر لان ما وصل اليه قبل مسح الوجه غير معتد به ثم يمسح بعد ذلك احدى الراحتين بالانحرى وهو واجب أو مستحب فيه قولان واقدار الواجب اتصال التراب الى الوجه واليدين كيفية ما كان ولا يشترط أن يكون المسح باليد بل لمسح وجهه بخرقه أو خشيته عليها غباراً ولا يشترط الامرار على أصح الوجهين ولان لا يرفع عن العضو المسوح حتى يستوعبه في أصح الوجهين ثم قول المصنف ثم ينزع خاتمه فيه اشعار بأنه لا ينزع في الاولى وهكذا هو في الوجهين ونصه في ضرب ضربة واحدة لوجهه ولا ينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه على انه لو جد في بعض نسخ الوجيز وينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه فعلى الاول المراد انه لا يجب نزع الخاتم لان المقصود من الضربة الاولى مسح الوجه دون اليدين وغايته مسح بعض الوجه بما على الخاتم وليس المراد انه لا يجوز النزاع فانه لا صائر اليه ولا وجه له بل يستحب النزاع ليكون مسح جميع الوجه باليد اتباعاً للسنة وقال النووي في الروضة قلت وأما الضربة الثانية فيجب نزعه فيها ولا يكفي تحريكه بخلاف الوضوء لان التراب لا يدخل تحته ذكره صاحب العدة وغيره اهـ (ثم يلصق ظهور أصابع يده اليمنى ببطون أصابع يده اليسرى بحيث لا يجاوز أطراف الانامل من احدى الجهتين عرض المسبحة من الانحرى ثم يمر يده اليسرى من حيث وضعها على ظاهر ساعده اليمنى الى المرفق ثم يقلب بطن كفه اليسرى على باطن ساعده اليمنى ويمر بها الى الكوع ويمر باطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى ثم يطعم باليسرى كذلك) اعلم أنه يجب استيعاب المسح لليدين الى المرفقين في التيمم فقد ورد تيمم فمسح وجهه وذراعيه والذراع اسم الساعد الى المرفقين وقال مالك وأحمد يمسح يديه الى كوعيه لما ورد انه صلى الله عليه وسلم قال لعمار يكفيك ضربة للوجه وضربة لليدين ونقل مثل هذا للشافعي في القديم وأنكر الشيخ أبو محمد وطائفة ذلك وسواء ثبت أم لا فالمنذهب الاول وقد اختلف في كيفية مسح اليدين الى المرفقين على صورتين هما الى واحدة فنهما في سياق المصنف ومنها ما في الام للشافعي رضي الله عنه قال يضع ظهر أصابع يده اليمنى على باطن أصابع اليسرى ويمر على ظهر أصابع اليمنى فاذا بلغ الكوع أدار ابهامه على ذراعيه وقبض باهامه وأصابه على باطن ذراعيه ثم يمر الى المرفق فان بقي شيء في ذراعيه لم يمر للتراب عليه أدار ابهامه عليه حتى يصل التراب الى جميعه قال المنزج في تجريد الزوائد وهذه أحوط للتراب وعليها اقتصر القاضي الطبري وقال الرافعي في شرح الوجيز ومسح اليدين بأن يضع أصابع يده اليسرى على ابهامه على ظهر أصابع يده اليمنى سوى الابهام بحيث لا يخرج أنامل اليمنى على مسبحة اليسرى ويمر بها على ظهر كفه اليمنى فاذا بلغت الكوع ضم أطراف أصابعه الى حرف الذراع ويمر بها الى المرفق ثم يدبر بطن كفه الى بطن الذراع فيمرها عليه وابهامه منصوبة فاذا بلغ الكوع مسح بطنها بظهر ابهامه اليمنى ثم يضع أصابع اليمنى على اليسرى فيمسحها كذلك قال وهذه

ثم يلصق ظهور أصابع يده  
اليمنى ببطون أصابع يده  
اليسرى بحيث لا يجاوز  
أطراف الانامل من احدى  
الجهتين عرض المسبحة من  
الانحرى ثم يمر يده اليسرى  
من حيث وضعها على ظاهر  
ساعده اليمنى الى المرفق ثم  
يقبض بطن كفه اليسرى  
على باطن ساعده اليمنى  
ويمر بها الى الكوع ويمر  
باطن ابهامه اليسرى على  
ظاهر ابهامه اليمنى ثم يطعم  
باليسرى كذلك

الكيفية محبوبة على المشهور وقد زعم بعضهم انها منقولة من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقال الصيدلاني انها غير واجبة ولا سنة وهي قضية كلام أكثر الشارحين للمختصر وقالوا انما ذكر الشافعي هذه الكيفية راداعلى مالك حيث قال بالضربة الواحدة لا يتأتى المسح الى المرفقين وهذا يشعر بانها غير محبوبة ولا مقصودة في نفسها (ثم يمسح) بعد ذلك (كفيه) أى احدى راحتيه على الاخرى وهل هو واجب أو مستحب فيه خلاف مبنى على أن الكفين هل يتأدى بضمهم ما على التراب أم لا وفيه وجهان منهم من قال لانه لو تأدى فرضهما حينئذ لم يصلح الغبار الحاصل عليه الموضع آخر لانه يصير بالانفعال عنه مستعملا ومنهم من قال وهو الاصح نعم لانه وصل الطهور الى محل الطهارة بعد النية ودخول وقت طهارة ذلك المحل فعلى هذا المسح آخر مستحب وعلى الاول هو واجب (ويخلل بين أصابعه) بعد مسح اليدين على الهيئة المذكورة احتياطا وذلك اذا فرق في الضربة الثانية واذا فرق في الاولى وحدها وجب التخليل آخر كما تقدم قريبا (وغرض هذا التكليف يحصل بالاستيعاب الى المرفقين بضربة واحدة) كما هو مذهب الشافعي وأبي حنيفة (فان عمر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضربتين وزيادة) قال الرافعي قد تكرر لفظ الضربتين في الاخبار فبرى طائفة من الاصحاب على الظاهر وقالوا لا يجوز أن لا ينقص منها ويجوز أن يزيد فانه قد لا يتأتى الاستيعاب بالضربتين وقال آخرون الواجب اصال التراب الى الوجه واليدين سواء كان بضربة أو أكثر وهذا أصح نعم يستحب أن لا يزيد ولا ينقص وحكى القاضي ابن كنج عن بعض أصحابنا انه يستحب أن يضرب بضربة للوجه وأخرى لليد اليمنى وأخرى لليد اليسرى والمشهور الاول وقال النووي في الروضة قلت الاصح وجوب الضربتين نص عليه وقطعه العراقيون في جماعة من الحراسانيين والله أعلم اهـ وقول المصنف الى المرفقين نص على قول الشافعي في الجديد وقال أبو اسحق وهذا هو المذهب وقال أبو حامد الاسفراييني هذا هو المنصوص عليه قديما وجديا كذهب أبي حنيفة وقال مالك في احدى روايتيه وأحمد قدره بضربة للوجه ولا كفين يكون بطون أصابعه لوجهه و بطون راحته لكفيه قال يحيى بن محمد هذا أنسب لحال المسافر لضيق أثوابه التي يجرد المشقة في اخراج ذراعيه من كميه غالبا وقال الاوزاعي والاعمش الى الرسغن وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة وروى عن ابن عباس وقال الزبير الى الاطباء وحديث عمار ودد بذلك كله رواه الطحاوي وغيره (فأصالي به الفرض فله أن يتنفل به كيف يشاء) اتفاقا (فان جمع بين فرضين فينبغي أن يعيد التيمم للثانية وهكذا يفرد كل فرضة بتيمم والله أعلم) قال الرافعي لا يؤدى بالتيمم الواحد مما يتوقف على الطهارة الا فرضة واحدة خلافا لابي حنيفة حيث قال يؤدى به ماشاء وكذلك قال أحد في احدى روايتيه ولا فرق في المكتوبة بين الغائصة والمؤداة وأعرب أبو عبد الله الحنطاطي فذكر وجهه انه يجوز الجمع بين الطوائف وبين الغائصة والمؤداة ويجوز أن يجمع التيمم بين الفريضة ونوافل لان النوافل مما لا يمكن المنع عنها في تجديد التيمم لكل واحدة منها خرج عظيم قلت وقال أصحابنا مع قولهم بانه يؤدى بالتيمم الواحد ماشاء من الفرائض ان الاولى اعادته لكل فرض خروجا من الخلاف فيه والله أعلم \* (تنبية) ذكر المصنف في الوجيز للتيمم سبعة أركان الاول التراب الثاني القصد الى الصعيد الثالث نقل التراب الممسوح به الى العضو الرابع نية استباحة الصلاة والخامس استيعاب الوجه بالمسح السادس مسح اليدين الى المرفقين السابع الترتيب وقال جماعة من الاصحاب أركان التيمم وفروضه خمسة وحذفوا الركن الاول والثاني وهو أولى أما الركن الاول فلانه ماساها الا للكلام على التراب التيمم به ولو حسن عد التراب كنفى التيمم لحسن عد الماء كنفى الوضوء والغسل وأما الركن الثاني فلان القصد داخل في النقل وحذف بعضهم النقل أيضا واقتصروا على أربعة والا كثرون عدوه ركنا وزاد بعضهم في الأركان طلب التراب وليس ذلك من نفس التيمم فان المر بضر التيمم كالسافر والطالب مخصوص بالسافر ولا يختص به بعض التيممين لا يكون من نفس مطلق التيمم قلت وعند أصحابنا

ثم يمسح كفيه ويخلل بين أصابعه وغرض هذا التكليف تحصيل الاستيعاب الى المرفقين بضربة واحدة فان عمر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضربتين وزيادة واذا صلى به الفرض فله أن يتنفل كيف شاء فان جمع بين فرضتين فينبغي أن يعيد التيمم للثانية وهكذا يفرد كل فرضة بتيمم والله أعلم

\* (القسم الثالث في

النظافة والتنظيف عن الفضلات الظاهرة وهي نوعان أوساخ وأجزاء) \* (النوع الأول الأوساخ والرطوبة المترسقة وهي ثمانية) \* الأول ما يجتمع في شعر الرأس من الدرن والقمل والتنظيف عنه مستحب بالغسل والترجيل والتدهين إزاله للشعث عنه وكان صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر ويرجله غباو يامره ويقول عليه السلام ادهنوا غباو قال عليه الصلاة والسلام من كان له شعرة فليكرمها أي ليصنعها عن الأوساخ ودخل عليه رجل نثر الراس أشعث اللحية فقال أما كان لهذا ذاهن يسكن به شعره ثم قال يدخل أحدكم كأنه شيطان \* الثاني ما يجتمع من الوسخ في معاطف الأذن والمسح بزيت ما يظهر منه وما يجتمع في قعر الصمغ فينبغي أن ينظف برفق عند الخروج من الحمام فإن كثرة ذلك ربما تضر بالسمع \* الثالث ما يجتمع في داخل الأنف من الرطوبة المتعقدة الملتصقة بجوانبه ويزيلها بالاستنشاق والاستنثار

وهكذا بالنسخ بأعقاب السادس الثامن واسقاط السابع تأمل اه مصححه

شروط صحة التيمم ثمانية الأولى النية والثاني العذر المانع للتيمم والثالث أن يكون باطهر من جنس الأرض والرابع استيعاب المحل بالمسح والخامس أن يمسح بجميع اليد أو بكثرها والسادس أن يكون بضربتين والثامن زوال ما يمنع المسح على البشرة كشمع وشحم واختلاف في الموالاة والترتيب فقال أبو حنيفة هما ستان وقال مالك يجب الموالاة دون الترتيب وقال الشافعي يجب الترتيب فولا واحدا كما سبق وعنه في الموالاة قولان جديد هما أنهما ليست واجبة وكلهما مسنونة وقال أحمد يجب الترتيب رواية واحدة وعنه في الموالاة روايتان أحدهما هي واجبة والآخرى مسنونة

\* (القسم الثالث من النظافة)

لما فرغ من بيان طهارة الخبث وطهارة الحدث شرع في بيان طهارة الفضلات فقال هو (التنظيف عن الفضلات الطاهرة وهي) أي الفضلات (نوعان أوساخ) تطران من خارج (وأجزاء) من نفس البدن (النوع الأول الأوساخ) جمع وسخ وهو ما يتعلق بالثوب والب من قلة التعهد (و) يلحق بها (الرطوبة المترسقة) وهي النداءات التي ترشح من الجسد فتارة تلتصق به وتارة تتعقد فيكون لها حرم (وهي ثمانية الأول ما يجتمع في شعر الرأس من الدرن) محرمة الوسخ وظاهر سياق أهل اللغة أنهم مترادفان وقيل الدرن خاص بما تولد من البدن بخلاف الوسخ فإنه أعم من ذلك (والقمل) يفتح فسكون معروف ويتولد من الأعزاق إذا لم تعهد بالغسل (فالتنظيف عنه مستحب بالغسل) بالماء وحده أو مع نحو صابون ونخطة ونحوهما (والترجيل) وهو التمشيط (والتدهين) أي استعمال الدهن (إزالة للشعث) وهو انتشار الشعر وتغيره وتلبده لقلة تعهده بالدهن والنسج (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر) بتشديد الدال (ويرجله) أي يسرحه (غبا) أي يفعله وقتا ويركه وقتا وأصل الغب ور ودال بال الماء لوما وتركه لوما ثم استعمل في المعنى المذكور (ويأمر به ويقول ادهنوا غبا) وأخرج الترمذي في الشمائل بأسناد ضعيف من حديث أنس كان يكثر دهن رأسه وتسريح لحيته وفيه أيضا بأسناد حسن من حديث صحابي لم يسم رفعه كان يترجل غباو أما قوله ادهنوا غباو فقال ابن الصلاح لم أجده أصله قال النووي غير معروف وعند أبي داود والترمذي والنسائي من حديث عبد الله بن مغفل النهسي عن الرجل الاغباو بأسناد صحيح قاله العراقي قال ابن حجر في شرح الشمائل وانما نهى عن الرجل الاغباو لان ادمانه يشعر بمزيد الامعان في الزينة والترفع وذلك انما يليق بالنساء لانه ينافي شهامة الرجال (وقال صلى الله عليه وسلم من كانت له شعرة فليكرمها أي ليصنعها) أي ليحفظها (عن الأوساخ) وأخرج أبو داود من حديث أبي هريرة بلفظ من كان له شعرة فليكرمها وليس اسناده بالقوى (ودخل عليه) صلى الله عليه وسلم (رجل نثر الراس) منتشر شعره (أشعث اللحية) أي متلبدها (فقال صلى الله عليه وسلم أما كان لهذا ذاهن يسكن به شعره ثم قال صلى الله عليه وسلم يدخل أحدكم كأنه شيطان) قال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي وابن حبان من حديث جابر بأسناد جيد اه جعله شيطانا في كمال بشاعته وشناعة هيئته ومن عادة العرب كل شيء رأوه مستشعنا شبهوه بالشيطان (الثاني ما يجتمع من الوسخ في معاطف الأذن) أي ما يلين منها (والمسح) بالماء في الوضوء (يزيل ما يظهر منه) وقد تقدم في الوضوء (و) أما (ما يجتمع في قعر) أي داخل (الصمغ) وهو ثقب الأذن (فينبغي أن ينظف برفق) وتؤذة وسكون (عند الخروج من الحمام) لانه يلين اذ ذلك فيسهل خروجه وذلك بطرف الخلال (فإن كثرة ذلك) الوسخ في ذلك الموضع (ربما يضر بالسمع) أي يحجب به ولذا أمرنا بتنظيفه (الثالث ما يجتمع داخل الأنف) في جوانبها (من الرطوبة المتعقدة) النازلة من الدماغ (الملتصقة بجوانبها) كالقشور الرقيقة خصوصاً من تعود بسقوط شيء من المنشوقات فانها تبقى غالباً في الأنف بقايا ما ينزل من الرطوبة البلغمية من حرارة التنشق فيلتصق ويجمد (ويزيلها الاستنشاق) وهو جذب الماء إلى الأنف بقوة النفس (والاستنثار) وهو نثر الماء المذكور

من الانف بقوة النفس وان احتياج الامر الى ادخال اصبع لتنقيته ما فيها فلا بأس (الرابع ما يجتمع على الاسنان وأطراف اللسان) من يمين وشمال (من القلع) وهو محرك الصفرة والخضرة (ويزيله السواك) أى فعله طولا وعرضا على الاسنان وعلى اللسان (و) كذلك (المضمضة) فانها بعد السواك لا تبقى شيئا من التغيرات (وقد ذكرناهما) في الوضوء (الخامس ما يجتمع في اللحية من الوسخ والقمل اذا لم يتعهد) بدهن أو تسريح فينلبد بعضها على بعض (ويستحب ازالة ذلك بالغسل) بالماء (والتسريح بالمشط) فان كان ذلك بعد الوضوء ففسن (وفي الخبر المشهور انه صلى الله عليه وسلم كان لا يفارقه المشط والمدرى في سفر ولا حضر) قال العراقي أخرجه ابن طاهر في كتاب صفة التصوف من حديث أبي سعيد كان لا يفارق مصله سواكه ومشطه. ورواه الطبراني في الاوسط من حديث عائشة واسنادهما ضعيف وسبأني في آداب السفر مطولا اه فت قال الحافظ ابن حجر حديث عائشة عند الخطيب في الكفاية من الوجه الذي أخرجه الطبراني وفيه المشط والمدرى وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله والمدرى والمرأة قلت وعند العقيلي من حديث عائشة كان لا يفارقه في الحضر ولا في السفر خمس المرأة والمكحلة والمشط والمدرى وفي اسناده يعقوب بن الوليد الازدي قال في الميزان كذبه أبو حاتم ويحيى وحق أجده حديثه وقال كان يضع الحديث ورواه الخرائطي من حديث أم سعد الانصارية وسنده ضعيف أيضا وأهل ابن الجوزي من جميع طرقه قال المصنف (وهي سنة العرب) أى هذه الاشياء مما يحافظون على ملازمتهما سفر وحضر وكان النبي يفعل ذلك والمدرى كثيرا القرن الذي يحل به الرأس يقال أدري رأسه اذا حك به ويعنى بقوله المشهور رأى المستفيض على السنة للناس لا المعنى الاصطلاحي (وفي خبر غريب انه صلى الله عليه وسلم كان يسرح لحيته في اليوم مرتين) وفي بعض النسخ في كل يوم مرتين لم يرد الحديث بهذا اللفظ ومعناه في حديث أنس المتقدم بذكره عند الترمذى في الشمائل كان يكثر تسريح لحيته وللخطيب في الجامع من حديث الحكم مرسل كان يسرح لحيته بالمشط ولما كان ظاهره يضاد ما سبق كان يترجل غبا جعله غريبا ولم يرد منه المعنى الاصطلاحي بدليل قوله فيما بعد وفي حديث أغرب منه (وكان صلى الله عليه وسلم كثر اللحية) أخرجه الترمذى في الشمائل من حديث هناد بن أبي هالة وأبو نعيم في الدلائل من حديث علي وأصله عند الترمذى ومعنى كثر اللحية أى عظيمها واجتمعها وكثيرها في غير طول والرقوة (وكذلك كان أبو بكر) رضى الله عنه كذا ذكر في حليته الشريفة (وكان عثمان) رضى الله عنه (طويل اللحية رقيقها) والطول والرقوة يباين الكثرة وكان أهل مصر يشبهونها بلحية نعل رجل من اليهود كان بمصر يعيرون عليه بذلك (وكان علي) رضى الله عنه (عريض اللحية) عظيمها (قدملات ما بين منكبيه) لكثرة شعرها ومع ذلك كان رضى الله عنه قصير القامة (وفي حديث أغرب منه) أى أكثر غرابة مما ذكر (قالت عائشة رضى الله عنها اجتمع قوم) من الاعراب (باب رسول الله صلى الله عليه وسلم) أى ينظرون خروجه نخرج اليهم (فرايته يطلع) أى بوجهه الشريف (في الحب) بالضم وهو وعاء كالحابية فيها ماء (يسوى من رأسه ولحيته) أى يصلح شعرهما بالتسوية قالت عائشة (فقلت أو تفعل ذلك يا رسول الله) كأنها تستفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم متعجبة من فعله وما كانت قبل ذلك رائته يفعل مثل ذلك (فقال نعم ان الله يحب من عبده أن يتجمل لآخوانه) أى يزينهم اثر رجال الله (اذا خرج اليهم) قال العراقي أخرجه ابن عدى في الكامل وقال حديث منكر اه وكأنه صلى الله عليه وسلم كان مستجلا في الخروج اليهم ولذا لم يلتفت الى المرأة ينظر فيها وجهه الشريف وينظر في الحب لصفاء مائه بل هو يرى أحسن من المرأة ويحكى الوجه كما هو بولوه ولذا اتخذ الملوكة يدينهم في الرؤية فيه بدلا عن المرأة (والجاهل) بمعارف العلوم والاسرار الخفية (ربما يظن) بحسنه (ان ذلك الطعل) منه صلى الله عليه وسلم (من حب التزين) أى اظهار الزينة للناس (أى ليروه مني) (قباسا على أخلاق غيره) صلى الله عليه

الرابع ما يجتمع على الاسنان وطرف اللسان من القلع فيزيله السواك والمضمضة وقد ذكرناهما الخامس ما يجتمع في اللحية من الوسخ والقمل اذا لم يتعهد ويستحب ازالة ذلك بالغسل والتسريح بالمشط وفي الخبر المشهور انه صلى الله عليه وسلم كان لا يفارقه المشط والمدرى والمرأة في سفر ولا حضر وهي سنة العرب وفي خبر غريب انه صلى الله عليه وسلم كان يسرح لحيته في اليوم مرتين وكان صلى الله عليه وسلم كثر اللحية وكذلك كان أبو بكر وكان عثمان طويل اللحية رقيقها وكان علي عريض اللحية قدملات ما بين منكبيه وفي حديث أغرب منه قالت عائشة رضى الله عنها اجتمع قوم باب رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج اليهم فرأيتهم يطلع في الحب يسوى من رأسه ولحيته فقلت أو تفعل ذلك يا رسول الله فقال نعم ان الله يحب من عبده ان يتجمل لآخوانه اذا خرج اليهم والجاهل ربما يظن ان ذلك من حب التزين للناس قباسا على أخلاق غيره

عليه وسلم لعدم تمييزه (وتشبيهه للملائكة) العلويين (بالحدادين) المستقلين (وهيات) فما أبعد ظنه  
 (فقد كان صلى الله عليه وسلم مأمورا بالدعوة) أي بدعاء الخلق إلى الله تعالى وحيث ثبتت نبوته ثبتت  
 دعوته وأخرج أبو يعلى وابن عدى من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفعه بعثت داعيا ومبليا  
 الحديث واسناده ضعيف (وكان من) جلة (وظائفه أن يسعى في تعظيم أمر نفسه في قلوبهم) أي أولئك  
 المدعوين (كيلا تزدريه) أي تحققره (نفوسهم) وتشتمل منه (و) ان (يحسن صورته) الظاهرة (في  
 أعينهم) فيروى على أعلى مراتب الجلال (كيلا تستصغره) أي تستذل (أعينهم) عند وقوع الرؤية عليه  
 (فيغترهم ذلك ويتعلق المنافقون بذلك في تنفيرهم) اتباعا لهم لعدم تمكن نور الإيمان في قلوبهم - ثم قال  
 القاضي عياض في الشفاء الانبياء منزّهون عن النقائص في الخلق والخلق سالون من المعاييب ولا يبلغن إلى  
 ما قاله من التحقيق عنده في هذا الباب من أصحاب الناريخ في صفات بعضهم وإضافة بعض العاهات إليهم  
 فالله تعالى قد نزههم عن ذلك ورفعهم عن كل ما هو عيب ونقص مما يغضب العيون وينفر القلوب اه وكذا  
 ذكر النووي والقرطبي في شرح الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة رفعه كانت بنو إسرائيل يغتسلون  
 عراة ينظر بعضهم إلى سوءة بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده الحديث قال العراقي في شرح  
 التقرير وقد يقال دل الحديث على سلامته عليه السلام مما نسبوه إليه وأما كونه يجب تنزيهه وتنزيه  
 غيره من الانبياء من هذا العيب وغيره فهو مقرر من خارج وفي أخذه من هذا الحديث نظر وذكر  
 القرطبي هذا الكلام وقيدته بقوله في أول خلقهم ثم قال ولا يعترض علينا بعمى يعقوب وابتلاء أيوب  
 فان ذلك كان طارئا عليهم بحجة لهم ولا يقديهم من ابتلى ببلاء في حالهم وصبرهم وفي أن ذلك لم يقطعهم  
 عن عبادة الله تعالى ثم ان الله تعالى أظهر كرامتهم ومعجزاتهم بأن أعاد يعقوب بصيرا عند وصول قبص يوسف  
 له وأزال عن أيوب جذامه وبلاءه عند اغتساله من العين التي أتبع الله عند ركضه الأرض برجله  
 فكان ذلك زيادة في معجزاتهم وتمكينهم في كمالهم وميزاتهم ثم قال المصنف (وهذا القصد واجب على  
 كل عالم) من علماء الآخرة (تصدي لدعوة الخلق إلى الله عز وجل) أي قام بدعوتهم إلى الله بارشاده  
 وتسليكه ونهذه لثوبهم وفضلهما عن شهوات الخسيسة والحقايدت العالم بكونه من علماء الآخرة  
 لان علماء الدنيا الذين يصدد تحصيل الطعام يعلون الناس العلوم الظاهرة ليسوا في مقام الدعوة والارشاد  
 فان نفوسهم قد جذبت على الشهوات المذمومة ورسخت فيهم أوصاف الكبر والحقد والغل فهم ومن  
 يتبعهم في الظاهر على شفا حرف (وهو أن يراعى من ظاهره ما لا يوجب نفرة الناس عنه) فن ذلك الاقتصاد  
 في الملابس والمطاعم وسائر الافعال ويدخل في هذا أن لا يقضى بنفسه حوائج السوق من خبز ونجين  
 وشراء لحم وغيره مما ينسب الانسان في مثله إلى ذنابة وقلة مروءة مع ان هذا وأمثاله كان من سيرة  
 السلف الصالحين ولكن الآن مما يوجب نفرة الناس عنه وينسب إلى جمل وذنابة فينبغي تركه ليسلم من  
 أسنة الناس وهذا ظاهر في زماننا ولا ينبغي أن لا يخلو (والاعتماد في مثل هذه الامور على النية) فان لكل  
 امرئ ما نوى (فانها أعمال في أنفسها تكتسب الاوصاف من المقصود فالترين) للناس (على هذا القصد)  
 الحسن (محبوب) شرعا (وترك الشعث في اللحية) بعدم تسريحها (اطهارا للزهد) والتعشف (وقلة  
 المبالاة بالنفس) بعدم مراعاة أخوالها (محذور) فانه انما ترك ذلك لاجل أن يقال انه على قدم السلف  
 الصالح ويرى من نفسه ذلك (و) اما (تركه شغلا بما هو أهم منه) من التوجه لطلبه - بر الباطن فانه  
 (محبوب) ومن ذلك قيل لداود الطائي لم لا تسرح لحيك قال اني اذا الفارغ أشار بذلك إلى أنه مشغول فيما  
 هو أهم وقال بشر لودخل على داخل ففصح لاجله لظننت اني مشرك وحاصل القول ان هؤلاء السادة  
 كانوا مشغولين بتطهير البواطن عن الرذائل متطعين إلى ما يقرهم - إلى الله تعالى ولم يكونوا مأمورين  
 بدعوة الخلق إلى الله تعالى ولذا كانوا يخافون في تزيين الظواهر من الوقوع في الشرك الخفي والرياء وأما

وتشبيهها للملائكة  
 بالحدادين وهيات فقد  
 كان صلى الله عليه وسلم  
 مأمورا بالدعوة وكان من  
 وظائفه ان يسعى في تعظيم  
 أمر نفسه في قلوبهم كيلا  
 تزدريه نفوسهم ويحسن  
 صورته في أعينهم كيلا  
 تستصغره أعينهم فيغترهم  
 ذلك ويتعلق المنافقون  
 بذلك في تنفيرهم وهذا القصد  
 واجب على كل عالم تصدى  
 لدعوة الخلق إلى الله عز  
 وجل وهو أن يراعى من  
 ظاهره ما لا يوجب نفرة  
 الناس عنه والاعتماد في  
 مثل هذه الامور على النية  
 فانها أعمال في أنفسها  
 تكتسب الاوصاف من  
 المقصود فالترين على هذا  
 القصد محبوب وترك الشعث  
 في اللحية اطهارا للزهد  
 وقلة المبالاة بالنفس محذور  
 وتركه شغلا بما هو أهم  
 منه محبوب

المقام المحمدي فقطضاه ما ذكره المصنف له وجه الى الحق ووجه الى الخلق فبالوجه الذي الى الخلق يلزمه مراعاة ما يناسب مقام أهل الظاهر بأن يكون مكملًا لحسن الاوصاف والشمال لثلاث فترعه القلوب وتنبوعه العيون وبالوجه الذي الى الحق فانه لا يسعه فيه من مراعاة أحوال الظاهر لاشتغاله بما هو أهم وهذا هو الحق والله أعلم (وهذه) وأمثالها (أحوال باطنة بين العبد وبين الله عز وجل) لا يطالع عليها أحد سواه (والناقد بصير) لا يشذ عن علمه شيء (والنابلس) والنفاق (غير راجع عليه بحال) من الاحوال (وكم من جاهل يتعاطى هذه الامور التفاتًا الى الخلق) واطهار الهم (وهو يلبس على نفسه) بالتسويات (وعلى غيره) بالارهاصات (ويزعم ان قصده الخير) وانه يتشبه بذلك بالسلف وباطنه مع ذلك مغمور بداء الجهل والشیطان مستول على قلبه (فترى جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة) ويطيلون أكلها واذنولها ويكبرون العمامم ويركبون على المراكب الفارهة وفي منازلهم الحشم والغلمان (ويزعمون ان قصدهم) بذلك (ارغام المبتدعة) ادحاض حجة (المجادلين) من مخالفي مذهبهم لئلا يحقرهم (والقرب الى الله تعالى به) باعتبارانه تعظيم للعلم (و) (عمرى) (هذا) من جملة تسويات الشيطان عليهم حيث استولى عليهم بالسكية فأخرجهم عن دائرة المعرفة الى مهوى الجهل وأراهم القبيح حسنا وهو امر مستور عن العيون محجوب عن الاحساس لا (ينكشف) الا (يوم تبلى السرائر) وتختن الضمائر (ويوم يعثر في القبور) أي يدحرج ما فيها من الاموات (ويحصل ما في الصدور) من النيات (فعند ذلك تتميز السبيكة الخالصة من البهرج) المغشوش (فنعوذ بالله من الخزي) والفضيحة (يوم العرض الاكبر) على الله عز وجل (السادس وسخ البراجم) أي الوسخ الكائن بها (وهي) أي البراجم (معاطف ظهور الانامل) وفي المصباح هي رؤس السلاميات من ظهر الكف اذا قبض الشخص كفه نشرت وارتفعت الواحدة برجة مثال بنسدة وقال العراقي هي عقد الاصابع التي بظاهر الكف (كانت العرب لا تكثر غسل ذلك) أي لاتعتني بها (لتر كها غسل اليد عقيب الطعام) لانهم كانوا يمسحون أياديهم بعد الطعام بالخبضاء وبأثوابهم كما تقدم (فيجتمع في تلك الغضون) أي الائتلاء لخالصة (وسخ) مما يجمد عليها (فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم) وتعاهدها بالماء رواه الحكيم الترمذي في النوادر من حديث عبد الله بن بسر نقول ابراجكم ولا بن عدي في حديث لانس وأن يتعاهده البراجم اذا توضأ ولمسلم من حديث عائشة عشر من الفطرة وفيه وغسل البراجم قال العراقي في شرح التقریب وفيه استحباب غسل البراجم قال النووي وهي سنة مستقلة ليست مختصة بالوضوء قلت وهو الذي يقتضيه ظاهر سياق المصنف ولكن قال العراقي الظاهر تنظيفها في الوضوء ويدلله حديث أنس المتقدم عند ابن عدي وأن يتعاهده البراجم اذا توضأ فان الوسخ اليها يسرع واستناده ضعيف والذي رواه الحكيم من رواية عمر بن بلال قال سمعت عبد الله بن بسر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تصوأ طفواكم وادفوا قلاماتكم ونقوا ابراجكم وعمر بن بلال ليس بمعروف (السابع تنظيف الرواجب) وهي جمع راجبة وقال كراع واحدها رجة بالزيم وأنكره الأزهري فقال ولا أدري كيف ذلك فان فعله لا تكسر على فواعل قال في الكفاية هي بطون السلاميات وظهورها وفي القاموس هي مفاصل أصول الاصابع أو بواطن مفاصلها أو قصب الاصابع أو مفاصلها أو ظهور السلاميات وما بين البراجم من السلاميات أو المفاصل التي تلي الانامل وقال ابن عدي وما يستحب تعاهده أيضا ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وتسمى الرواجب قاله أبو موسى المديني في ذيل الغريبي (أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به العرب) جاعل ذلك في حديث ابن عباس أخرجه أحمد وسأني لفظه للمصنف قريبا وفيه ولا تنقون رواجبكم وتفسير المصنف اياها مخالف لما نقله أئمة اللغة حيث قال (وهي رؤس الانامل) وتقدم عن صاحب الكفاية هي بطون السلاميات وعن أبي موسى المديني هي ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وكذا قوله (وما تحت الاطفار من الوسخ) فان فهمه

وهذه أحوال باطنة بين العبد وبين الله عز وجل والناقد بصير والتلبس غير راجع عليه بحال وكم من جاهل يتعاطى هذه الامور التفاتًا الى الخلق وهو يلبس على نفسه وعلى غيره ويزعم ان قصده الخير فتري جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة ويزعمون ان قصدهم ارغام المبتدعة والمجادلين والتقرب الى الله تعالى به وهذا أمر ينكشف يوم تبلى السرائر ويوم يعثر ما في القبور ويحصل ما في الصدور فعند ذلك تتميز السبيكة الخالصة من النهرجة فنعوذ بالله من الخزي يوم العرض الاكبر السادس وسخ البراجم وهي معاطف ظهور الانامل كانت العرب لا تكثر غسل ذلك لتركها غسل البد عقيب الطعام فيجتمع في تلك الغضون وسخ فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم السابع تنظيف الرواجب أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بتنظيفها وهي رؤس الانامل وما تحت الاطفار من الوسخ

بعيد عن معنى الواجب وقد بنى عليه المصنف وعلاه بقوله (لأنها) أي طائفة العرب (كانت لا يحضرها  
 المقرض في كل وقت) فيقصون بها أظانيرهم (فتجتمع فيها أوساخ) وكان المناسب ذكر هذا المعنى  
 عند قص الاظفار فان غسل عقد الاصابع من الباطن والظاهر شيء وتنقية الوسخ من تحت الاظفار شيء  
 آخر فتأمل يظهر لك (فوقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قلم الاظفار وتنفي الابط وحلق العانة أربعين  
 يوماً) هو عند مسلم من حديث أنس وقت لنا في قص الشارب وتقليم الاظفار وتنفي الابط وحلق العانة  
 أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وهكذا أخرجه ابن ماجه بللفظ وقت على البناء للمفعول وحكمه الرفع  
 على الصحيح عند أهل الحديث والاصول وقال أبو داود والنسائي والترمذي في هذا الحديث وقت لنا رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم فصرح بالفاعل وقد تكلم العقيلي وابن عبد البر في حديث أنس هذا فقال العقيلي في  
 الضعفاء في ترجمة جعفر بن سليمان الضبجي في حديثه هذا انظر وقال ابن عبد البر لم يروه الا جعفر بن  
 سليمان وليس بحجة لسوء حفظه وكثرة غلطه قال العراقي في شرح التقريب قد تابعه عليه صدقة بن  
 موسى الدقيقي فرواه عن أبي عمران الجوني عن أنس أخرجه كذلك أبو داود والترمذي ولكن صدقة ضعيف  
 ورواه أيضاً عبد الله بن عمران عن أبي عمران كما سيأتي قال وله طريق آخر رواه أبو الحسن علي بن  
 ابراهيم بن سلمة القطان في زيادته على سنن ابن ماجه من رواية علي بن زيد بن جدعان عن أنس وابن جدعان  
 أيضاً ضعفه الجوهري وقال وقد ورد حديث أنس هذا من وجه لا يثبت وفرق بين هذه الخصال في التوقيت  
 وهو ما رواه ابن عدى في الكامل في ترجمة أبي خالد ابراهيم بن سالم النيسابوري ثنا عبد الله بن عمران  
 شيخ مصري عن أبي عمران الجوني عن أنس قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحلق الرجل عاتيه  
 كل أربعين يوماً وان يتنفي ابطه كلما طلع ولا يدع شاربيه يطولان وان يقلم أظفاره من الجمعة الى الجمعة  
 وأن يتعاهد البراجم اذا قوضاً الحديث قال صاحب الميزان وهو حديث منكرو وأصح طرقه طريق مسلم  
 على ما فيها من السكلام وليس فيها تأقيت الماهو أو إلى بل ذكر فيها انه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم  
 هذا تحديداً كثر المدة قال والمستحب تنقذ ذلك من الجمعة الى الجمعة والأفلا تحديده للعلماء لأنه اذا  
 كثر ذلك أزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم المختار انه يضبط بالحاجة وطوله والله أعلم (لكنه أمر  
 صلى الله عليه وسلم بتنظيف ما تحت الاظفار) اذا طالت واجتمعت تحتها أوساخ لما رواه الطبراني من حديث  
 وابصة بن معبد سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن كل شيء حتى سألت عن الوسخ الذي يكون تحت الاظفار  
 فقال دع ما يربك الى ما لا يربك وسنده ضعيف (وجاء في الاثران النبي صلى الله عليه وسلم استبطأ الوسخ  
 فلما هبط عليه جبريل عليه السلام قال له كيف تنزل عليكم وأنتم لا تغسلون براجمكم ولا تنظفون رواجبكم  
 ولما لا تستنسون كون مرا متلك بذلك) رواه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس وفيه اسمعيل بن عباس  
 من روايته عن الشاميين وهي مقبولة ولفظه انه قيل له يا رسول الله لقد أبطأ عنك جبريل فقال ولم لا يبطئ  
 عنى وأنتم لا تستنسون ولا تغسلون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنظفون رواجبكم (والاف) بالضم (وسخ  
 الظفر) الذي حوله والتف الذي فيه وقيل الاف فلامه الظفر وقيل ما رفعت من الارض من عود أو قصبه  
 (والتف) بالضم (وسخ الاذن) وقيل بالعكس ونقل عن الاصمعي وبكل ذلك فسر قولهم أقاله وتفا (وقوله  
 عز وجل فلا تقل لهما أف أي لا) (نعمهما بما تحت الظفر من الوسخ) وهو أحد معاني قول الله تعالى (وقيل  
 لا تتأذى بهما كما تتأذى بما تحت الظفر) من الأذى ولا تؤذيهما بما تحت ذلك هكذا هو في القوت والمشهور  
 عند المفسرين ان أف كلمة تكرهه واضجر قال القتيبي لا تستثقل أي من أمرهما شيئاً وتضيق صدرابه ولا تغلظ  
 لهما قال والناس يقولون لا يستثقلون ويكرهون أفه وأصل هذا انفخلك الشيء يسقط عليك من تراب أو رماد  
 وللمكان تريد ما ملأه الأذى عنه فقيل لكل مستثقل وقال الزجاج المعنى لا تغلظ لهما ما فيه أنفي تبرم اذا  
 كبرا أو أسنابل تول خدمتهما (الثامن الدرر الذي يجتمع على جميع البدن) ما ظهر منه وما خفي (برشح

لأنها كانت لا يحضرها  
 المقرض في كل وقت  
 فتجتمع فيها أوساخ وقت  
 لهم رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم قلم الاظفار وتنفي  
 الابط وحلق العانة أربعين  
 يوماً لكنه أمر رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم بتنظيف  
 ما تحت الاظفار وجاء في  
 الاثران النبي صلى الله عليه  
 وسلم استبطأ الوسخ فلما هبط  
 عليه جبريل عليه السلام  
 قال له كيف تنزل عليكم  
 وأنتم لا تغسلون براجمكم  
 ولا تنظفون رواجبكم  
 ولما لا تستنسون كون  
 مرا متلك بذلك (والاف)  
 الظفر والتف وسخ الاذن  
 وقوله عز وجل فلا تقل  
 لهما أف تعبهما أي بما  
 تحت الظفر من الوسخ وقيل  
 لا تتأذى بهما كما تتأذى بما  
 تحت الظفر \* الثامن الدرر  
 الذي يجتمع على جميع  
 البدن برشح



العرق) واسالته (وغبار الطريق) فاذا ركب الغبار على العرق جدد في الحال وصار منه ذلك الدرن وقد يتحصل من جود العرق بنفسه من غير غبار (وذلك نزيله) دخوله في (الحمام) وهو بيت الحميم للماء المسخن وقد استحم الرجل اغتسل بالماء الجيم ثم كثر حتى استعمل الاستحمام في كل ماء والحميم بكسر الميم القمقم (ولا بأس بدخول الحمام) الكائن في الاسواق شرعا وقد (دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام وقال بعضهم نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهم) (و) قد اختلفوا في دخولهم في حله وفيه قدوة وهدي (قال بعضهم) أي من الاصحاب في الترغيب (نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهم) فذكر الصغاني في تكمله الصحاح عن أبي الدرداء انه كان يدخل الحمام ويقول نعم البيت الحمام يذهب بالصنعة ويذكر النار اه قلت قد روى ذلك عن أبي هريرة مرفوعا بلقط نعم البيت الحمام فانه يذهب بالسبع ويذكر النار أخرجه ابن منيع في مسنده عن عمار بن محمد عن يحيى بن عبيد الله بن وهب عن أبيه عن أبي هريرة ويحيى ضعيف كذا في المقاصد وروى الحكيم الترمذي في نوادره وابن السني في عمل يوم واليلة وابن عساکر في التاريخ من حديث أبي هريرة بلقط نعم البيت يدخله الرجل المسلم بيت الحمام وذلك انه اذا دخله سأل الله الجنة واستعاذ بالله من النار (وقال بعضهم) أي من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الترهيب (بئس البيت بيت الحمام يبدى العورة ويذهب الحياء) وقد روى ذلك مرفوعا من حديث عائشة وابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا لفظ حديث عائشة بئس البيت الحمام بيت لا يستر وما لا يطهر أخرجه البيهقي في السنن ولفظ حديث ابن عباس بئس البيت الحمام ترفع فيه الاصوات وتكشف فيه العورات أخرجه ابن عدي في الكامل قال المناوي في شرح الجامع الصغير أما حديث عائشة فانخرجه البيهقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي جناب عن عطاء عنها ويحيى أو رده الذهبي في ذيل الضعفاء وقال وثقه الدارقطني وقال موسى بن هرون أشهدانه يكذب وأبو جناب هو يحيى بن أبي خيمة قال الذهبي ضعفه النسائي والدارقطني قال المناوي ومن ثم أو ردا بن الجوزي الحديث في الواجبات وقال لا يصح وأما حديث ابن عباس فانخرجه ابن عدي وفي اسناده صالح بن أحمد القيراطي قال الذهبي في الميزان قال الدارقطني متروك كذاب دجال أدركه ولم تكتب عنه وقال ابن عدي يسرق الحديث ثم ساق له هذا الخبر (فهذا) القائل (تعرض لآفته) وهي ابداء العورة وكشفها واذهاب الحياء بكثرة التطلع الى عورات الناس (وذلك) القائل (تعرض لآفته) من تطهير البدن وقد كبر نار الآخرة (ولا بأس بطلب فائدته) ان أمكن (عند الاحتراز من آفته) كنه طهر البدن مع غرض البصر (ولكن على داخل الحمام وظائف) مقررة (من السنن والواجبات) أي منها ما يقوم مقام السنة ومنها ما يقوم مقام الواجب (فعليه واجبات في عورته) نفسه الاول (وهو ان يصونها) أي يحفظها (عن نظر الغير) اليها بان لا يكشفها حتى يقع نظر الغير عليها سواء كان من قريب أو بعيد (و) الثاني ان (يصونها عن مس الغير) لها (فلا يتعاطى) أي لا يتناول (أمرها وازالة وسخها الا بيسده) من تحت الحائل (ويمنع الدالك) وهو البلان (من مس الفخذ) بيسده (وما بين السرة الى العانة) وقد ورد في الحديث عند البخاري الفخذ عورة وعند أحمد غطاء فأن عورة وما بين السرة الى العانة ملحق بالعورة كما يأتي قريبا في كلام المصنف (وفي اباحة مس مالمس بسوء لازالة الوسخ احتمال) في الجواز وعدمه (ولكن الاقيس) أي الاشبهه بالقياس أو اقيس القولين (التحريم اذا لحق مس السوءتين في التحريم بالنظر) فكأنه لا يجوز النظر اليه كذلك لا يجوز مسه (فكذلك ينبغي ان تكون بقية العورة) في تحريم التنظر والمس (والواجب) على الداخل في الحمام (في) حق (عورة الغير) أولا (ان يغض بصر نفسه عنها) بعدم التطلع لها ان وجدها مكشوفة وثانيا (ان ينهي) ذلك الرجل (عن كشفها) ولا يسكت

العرق وغبار الطريق وذلك نزيله الحمام ولا بأس بدخول الحمام دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام وقال بعضهم نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهم أو قال بعضهم بئس البيت بيت الحمام يبدى العورة ويذهب الحياء فهذا تعرض لآفته وذلك تعرض لفائدته ولا بأس بطلب فائدته عند الاحتراز من آفته ولكن على داخل الحمام وظائف من السنن والواجبات \* فعليه واجبات في عورته وواجبات في عورة غيره اما الواجبات في عورته فهو أن يصونها عن نظر الغير ويصونها عن مس الغير فلا يتعاطى أمرها وازالة وسخها الا بيده ويمنع الدالك من مس الفخذ وما بين السرة الى العانة وفي اباحة مس مالمس بسوء لازالة الوسخ احتمال ولكن الاقيس التحريم اذا لحق مس السوءتين في التحريم بالنظر فكذلك ينبغي أن تكون بقية العورة أغنى الفخذين \* والواجبات في عورة الغير أن يغض بصر نفسه عنها وان ينهي عن كشفها

لان النهى عن المنكر (لانه من جملة النهى على المنكر) وعليه ذكرك (وليس عليه القبول) أى ليس من شرط النهى عن المنكر ان يقبل المخاطب النهى أو الامر (ولا يسقط عنه وجوب الذكرك) بحال من الاحوال (الاخلوف ضرب) من المخاطب حالا أو بعد الخروج منه (أو خوف) (شتم) يصدر منه فى حق (أو ما يجرى عليه مما هو حرام فى نفسه) مما هو أشد من كشف العورة (فليس) واجبا (عليه ان ينكر حراما يرهق) أى يلجئ (المنكر عليه الى مباشرة حرام آخر) فيوقعه فى حرج شديد (فاما قوله) أنا (أعلم ان ذلك) الانكار عليه والنهى عما هو فيه (لا يفيد) فيه (ولا يعمل به) كما هو ديدن الناس اليوم (فهذا لا يكون عذرا) مسقطا للامر بالمعروف والنهى عن المنكر (بل لابد من الذكرك) باللسان والتصريح به لكن بشرط ان يكون بنية إقامة الواجب عاريا عن عداوة أو غرض وان يكون بمساراة واستمالة فإبان يذكركه ان العلماء صرحوا بان كشف العورة حرام وان الناظر اليها ماعون والذي يتسبب لكشفها كذلك ملعون وليجتنب عن الغلظة فى الخطاب ليكون ادعى للقبول وأقرب الى الاذعان وان كان يحصل المقصود بالتلويح والتعريض من قبيل اياك أعنى فاسمعى يا جارة فلا بأس بذلك (فلا يخلو قلب) من قلوب المؤمنين (عن التأثر من سماع الانكار) وبإدارة لقبوله (واستشعار الاحترار عند التعبير) أى التعيب (بالمعاصي) أى اذا عبر الانسان بمعصية فانه لا يحاله يستشعر الاحترار عنها لما جبلت النفوس على الفرار من تعبيرها بها (وذلك يؤثر فى تقبيح الامر فى عينه) وتحسينه لتركه (وتنفير نفسه عنه فلا يجوز تركه) لاجل ذلك (ولمثل هذا) وأمثاله فى المنكرات (صار الحزم) والرأى الصائب (ترك دخول الحمام فى هذه الاوقات) وهذا فى زمانه فكيف فى زماننا من قبل هذا الوقت فقد صار المعروف منكرا والمنكر معروف ولا حول ولا قوة الا بالله (اذ لا يخلو عن عورات مكشوفة) غالباً ولو لم يخدمه الحمام فانهم لا يبالون فيها (لا سيما ماتحت السرة الى ما فوق العانة) وهى منبت الشعر (اذ الناس لا يعدونها عورة) فلا يفتككون عن كشفها (وقد أحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحریم لها) ومن حام حول الحمى أوشك ان يقع فيه وفى بعض النسخ بتذكير الضمير فى المواضع الثلاثة (ولهذا يستحب تخلية الحمام بأجرة معينة) (وقال بشر بن الحرث) الخافى رحمه الله تعالى (ما أعنف) من التعنيف ووجد فى بعض النسخ ما عرف وهو غلط (رجلا لك الادرهما دعه) للحمى (ليخلى له الحمام) أى استحسن فعله ذلك ولا أعنف عليه اذ قصده جميل وكان بشر يعطى ليخلى له الحمام وكان يغلقه عليه من داخل ومن خارج (وروى ابن عمر رضى الله عنهما فى الحمام ووجهه الى الحائط وقد عصب) أى ربط على (عينيه بعصابة) خوفاً من وقوع بصره على ما يحرم النظر اليه (وقال بعضهم لا بأس بدخول الحمام ولكن بازار ين ازار للعورة) يستتره عليها بان يشده فوق سترته ويرخيها الى أسافل الساقين (وازار للرأس يتقنع به) أى يجعله كقناع المرأة على رأسه (ويحفظ عينيه) ويروى فى مناقب الامام أبى حنيفة انه دخل الحمام مرة عاصبا على عينيه فقال له بعض المنهورين متى عمت عينك يا امام فقال مذكشف عورتك وأورده صاحب القوت ونسبه الى الاعشى قال ادخل الاعشى الحمام فرأى عريانا فغمض عينيه وجعل يلتمس الحيطان فقال له العريان متى كف بصرك يا هذا فقال منذ هتك الله سترك \* (تنبيه) \* قال العراقى يسأح كشف العورة فى الخلوة فى حالة الاغتسال مع امكان التستر وبه قال الأئمة الاربعية وجهوا له العلماء من السلف والخلف وخالفهم ابن أبى ليلى فذهب الى المنع منه واحتج بما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لا تدخلوا الماء الا بمئزر فان للماء عامرا وهو حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به وان صحت فهو محمول على الاكل وذكراين بطلان باسناد فيه جهالة ان ابن عباس لم يكن يغتسل فى بحر ولا نهر الا وعليه ازار فاذا سئل عن ذلك قال انه له عامرا قال وروى برد عن مكحول عن عطية عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بليل فى فضاء فليتحاذر على عورته ومن لم يفعل ذلك فاصابه لمه فلا يلومن الانفسه وفى مراسلات الزهري عن النبي

لان النهى عن المنكر واجب وعليه ذكرك (وليس عليه القبول) أى ليس من شرط النهى عن المنكر ان يقبل المخاطب النهى أو الامر (ولا يسقط عنه وجوب الذكرك) بحال من الاحوال (الاخلوف ضرب) من المخاطب حالا أو بعد الخروج منه (أو خوف) (شتم) يصدر منه فى حق (أو ما يجرى عليه مما هو حرام فى نفسه) مما هو أشد من كشف العورة (فليس) واجبا (عليه ان ينكر حراما يرهق) أى يلجئ (المنكر عليه الى مباشرة حرام آخر) فيوقعه فى حرج شديد (فاما قوله) أنا (أعلم ان ذلك) الانكار عليه والنهى عما هو فيه (لا يفيد) فيه (ولا يعمل به) كما هو ديدن الناس اليوم (فهذا لا يكون عذرا) مسقطا للامر بالمعروف والنهى عن المنكر (بل لابد من الذكرك) باللسان والتصريح به لكن بشرط ان يكون بنية إقامة الواجب عاريا عن عداوة أو غرض وان يكون بمساراة واستمالة فإبان يذكركه ان العلماء صرحوا بان كشف العورة حرام وان الناظر اليها ماعون والذي يتسبب لكشفها كذلك ملعون وليجتنب عن الغلظة فى الخطاب ليكون ادعى للقبول وأقرب الى الاذعان وان كان يحصل المقصود بالتلويح والتعريض من قبيل اياك أعنى فاسمعى يا جارة فلا بأس بذلك (فلا يخلو قلب) من قلوب المؤمنين (عن التأثر من سماع الانكار) وبإدارة لقبوله (واستشعار الاحترار عند التعبير) أى التعيب (بالمعاصي) أى اذا عبر الانسان بمعصية فانه لا يحاله يستشعر الاحترار عنها لما جبلت النفوس على الفرار من تعبيرها بها (وذلك يؤثر فى تقبيح الامر فى عينه) وتحسينه لتركه (وتنفير نفسه عنه فلا يجوز تركه) لاجل ذلك (ولمثل هذا) وأمثاله فى المنكرات (صار الحزم) والرأى الصائب (ترك دخول الحمام فى هذه الاوقات) وهذا فى زمانه فكيف فى زماننا من قبل هذا الوقت فقد صار المعروف منكرا والمنكر معروف ولا حول ولا قوة الا بالله (اذ لا يخلو عن عورات مكشوفة) غالباً ولو لم يخدمه الحمام فانهم لا يبالون فيها (لا سيما ماتحت السرة الى ما فوق العانة) وهى منبت الشعر (اذ الناس لا يعدونها عورة) فلا يفتككون عن كشفها (وقد أحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحریم لها) ومن حام حول الحمى أوشك ان يقع فيه وفى بعض النسخ بتذكير الضمير فى المواضع الثلاثة (ولهذا يستحب تخلية الحمام بأجرة معينة) (وقال بشر بن الحرث) الخافى رحمه الله تعالى (ما أعنف) من التعنيف ووجد فى بعض النسخ ما عرف وهو غلط (رجلا لك الادرهما دعه) للحمى (ليخلى له الحمام) أى استحسن فعله ذلك ولا أعنف عليه اذ قصده جميل وكان بشر يعطى ليخلى له الحمام وكان يغلقه عليه من داخل ومن خارج (وروى ابن عمر رضى الله عنهما فى الحمام ووجهه الى الحائط وقد عصب) أى ربط على (عينيه بعصابة) خوفاً من وقوع بصره على ما يحرم النظر اليه (وقال بعضهم لا بأس بدخول الحمام ولكن بازار ين ازار للعورة) يستتره عليها بان يشده فوق سترته ويرخيها الى أسافل الساقين (وازار للرأس يتقنع به) أى يجعله كقناع المرأة على رأسه (ويحفظ عينيه) ويروى فى مناقب الامام أبى حنيفة انه دخل الحمام مرة عاصبا على عينيه فقال له بعض المنهورين متى عمت عينك يا امام فقال مذكشف عورتك وأورده صاحب القوت ونسبه الى الاعشى قال ادخل الاعشى الحمام فرأى عريانا فغمض عينيه وجعل يلتمس الحيطان فقال له العريان متى كف بصرك يا هذا فقال منذ هتك الله سترك \* (تنبيه) \* قال العراقى يسأح كشف العورة فى الخلوة فى حالة الاغتسال مع امكان التستر وبه قال الأئمة الاربعية وجهوا له العلماء من السلف والخلف وخالفهم ابن أبى ليلى فذهب الى المنع منه واحتج بما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لا تدخلوا الماء الا بمئزر فان للماء عامرا وهو حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به وان صحت فهو محمول على الاكل وذكراين بطلان باسناد فيه جهالة ان ابن عباس لم يكن يغتسل فى بحر ولا نهر الا وعليه ازار فاذا سئل عن ذلك قال انه له عامرا قال وروى برد عن مكحول عن عطية عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بليل فى فضاء فليتحاذر على عورته ومن لم يفعل ذلك فاصابه لمه فلا يلومن الانفسه وفى مراسلات الزهري عن النبي

صلى الله عليه وسلم قال لا تغتسلوا في العجرا الا ان تجدوا متواري فان لم تجدوا متواري فليخط أحدكم  
كالداثرة ثم يسمي الله ويغتسل فيها وفي مصنف ابن أبي شيبة عن أبي موسى الأشعري قال اني لا اغتسل في  
البيت المظلم فاحني ظهري اذا أخذت ثوبي حياء من ربي وعنه أيضا ما أتت صلي في غسلي منذ أسلمت  
\*(فصل)\* وفي المدخل لابن الحاج قال ابن رشد في معنى كراهة مالك الغسل من ماء الحمام ثلاث معان  
أحدها انه لا يأمن من ان تكشف عورته فيها غيره أو تكشف عورة غيره فيها هو اذ لا يكاد يسلم  
من ذلك من دخله مع الناس لقلة تحفظهم وهذا اذا دخل مستتر مع مستترين وأما من دخل غير مستتر أو  
مع من لا يستتر فلا يحل ذلك ومن فعله فذلك جرحة في حقه وقدر في شهادته المعنى الثاني ان ماء الحمام غير  
مصان عن الايدي والغالب ان يدخل يده فيه من لا يتحفظ من النجاسات مثل الصبي الصغير والكبير الذي  
لا يعرف ما يلزمه من الاحكام فيصير الماء مضافا فتسببه الطهورية \* الثالث ان ماء الحمام يوقر عليه بالنجاسات  
والاقدار فقد يصير الماء مضافا من دخالها فتسببه الطهورية اه ثم قال ابن الحاج وهذا حال أهل وقتنا  
في الغالب وهو ان يدخل مستورا العورة مع مكشوف العورة على انه قد ذكر بعض الناس انه يجوز  
دخول الحمام وان كان فيه من هو مكشوف العورة ويصون نظره وسهجه كما انه يجوز له الاغتسال في النهر  
وان كان يجد ذلك فيه وكما يجوز له ان يدخل في المساجد وفيها ما فيها قال ابن الحاج وما ذكره مالك مجمل  
على زمانه الذي كان فيه وأما زماننا فغدا الله ان يجيزه هو أو غيره لما فيه من المحرمات فيمتنع على المكاف  
أن يتركه ما استطاع جهده وما ذكره من الغسل في النهر والدخول في المساجد وفيها ما فيها فغير وارد  
لان المكاف يكره له ان يدخلها ابتداء الا ان يضطر اليها مع ان الغالب في هذا الوقت ان شاطئ النهر فيه  
من كشف العورات ما هو مثل الحمام أو أعظم منه على ما هو مشاهد مرئي من كشف عورات النواتية  
ومن يفعل كنهالهم سيما ان كان في زمن الصيف فذلك أكثر وأشنع لور ود الناس للغسل وغيره وقل  
من يستتر فلا حاجة تدعو الى الكلام على ذلك لحصول المشاهدة وما أتى على بعض المتأخرين الا انهم  
يحملون أفعال العلماء على عرفهم في زمانهم وليس الامر كذلك بل كل زمان يختص بعرفه وعادته وكذلك  
يجري هذا المعنى في الفسافي التي في الرباطات والمدارس اذ انهم يحل كشف العورات في هذا الزمان ومن  
ذلك ما يجده في الحمام في الغالب من الصور التي على بابها والتي في جدرانها وأقل ما يجب عليه من التغيير من  
ازالة رؤسها فيمتنع عليه انكار ذلك والاخذ على يدفاعه الى غير ذلك من المفاسد وهي بيته والله الموفق (وأما  
السنن ف عشرة فالاول النية والقصد الصالح (وهو ان لا يدخل) أي لا ينوي دخوله (لعاجل دنيا) من  
اللذة البدنية (و) لا يدخل (عاجلا لاجل هوى) وحظ نفس لانه عمل من أعمال العبد والعبد مسؤول عن  
دخوله اذ كان محاسبا على أعماله فيقال لم دخلت وكيف دخلت كما يقال له في كل عمله وفعله (بل يقصده  
التنظيف المحبوب ترينا للصلاة) ليكون وقوفه بين يدي الله تعالى على أكمل نظافة وأما اذا نوى بدخوله  
الترين للصلاة وراحة البدن من علها فهل يشاب عليه أم لا فيه الوجهان اللذان تقدم في الوضوء ثم أشار  
الى الثاني بقوله (ثم يعطى الجاسي) أي المتكفل بأمره والحاكم على خدمته ولو لم يكن ما لكاله على  
الحقيقة (الاجرة) المعلومة (قبل الدخول) وهي تختلف باختلاف الاحوال في الاغتسال وباختلاف  
الكيفيات وباختلاف الأشخاص وباختلاف مواضع الماء فمنهم من يريد التنوير والتدليك بالكيش  
واتباعه باليف والصابون واستعمال الماء العذب لذلك ومنهم من يقتصر على اللبف والصابون ومنهم من  
يغتسل فقط بان يدخل في البيت الحار المعبر عنه بالخوض ولا يستدعي شيئا آخر من الخدم ولا من الازر ولكل  
أجرة معلومة فينبغي ان يقدمها (فان ما يستوفيه مجهول وكذا ما ينتظره الجاسي) مجهول أيضا (فتسليم  
الاجرة) ابتداء (دفع للجهالة من أحد العوضين وتطبيب لنفسه) وهذه المسألة ذكرها أيضا ابن نجيم من  
أصحابنا المتأخرين في الاشياء والنظائر ثم أشار المصنف الى الثالث بقوله (ثم يرفع) وفي بعض النسخ ثم يقدم

وأما السنن ف عشرة فالاول  
النية وهو أن لا يدخل  
لعاجل دنيا ولا عاجلا لاجل  
هوى بل يقصده التنظيف  
المحبوب ترينا للصلاة ثم  
يعطى الجاسي الاجرة قبل  
الدخول فان ما يستوفيه  
مجهول وكذا ما ينتظره  
الجاسي فتسليم الاجرة قبل  
الدخول دفع للجهالة من  
أحد العوضين وتطبيب  
لنفسه ثم يقدم رجلاه  
اليسرى عند

الدخول ويقول بسم الله  
الرحمن الرحيم أعوذ بالله  
من الرجس النجس الخبيث  
المخبث الشيطان الرجيم  
ثم يدخل وقت الخلو أو  
يتكاف تخليط الحمام فانه ان  
لم يكن في الحمام الأهل الدين  
والمحاطين للعورات فالنظر  
الى الابدان مكشوفة فيه  
شائبة من قلة الحياء وهو  
مذكر للنظر في العورات  
ثم لا يتخلو الانسان في  
الحركات عن انكشاف  
العورات بانعطاف في اطراف  
الازار فيقع البصر على  
العورة من حيث لا يدري  
ولاجله عصب ابن عمر رضى  
الله عنه سمع ابنه يغسل  
الجنابين عند الدخول ولا  
يجل بدخول البيت الحار  
حتى يعرق في الاول وان  
لا يكثر صب الماء بل يقتصر  
على قدر الحاجة فانه المأذون  
فيه بقربة الحال والزيادة  
عليه لوعله الجاهل لكرهه  
لا سيما الماء الحار فله مؤنة  
وفيه تعب وان يتذكر حر  
النار بحرارة الحمام وبقدر  
نفسه محبوسا في البيت  
الحار ساعة وبقية الى  
جهنم فانه أشبه بيت جهنم  
النار من تحت والظلام  
من فوق نعوذ بالله من ذلك  
بل العاقل لا يغفل عن  
ذكر الآخرة في لحظة  
فانها مصيره ومستقره  
فيكون له في كل ما يراه من  
ماء أو نار أو غيرهما

(رجله اليسرى عند الدخول) في البيت الداخل لا المسطح وذلك بعد ان ينزع ثيابه و ينزع بارازين أحدهما  
في حقوه والثاني على كتفه ومنهم من يبرز اثارا لثا برط على رأسه كالغمامة وهو حسن وأشار الى الرابع  
بقوله (و يقول) عند ذلك (بسم الله الرحمن الرحيم) ولو اقتصر على بسم الله كما في آداب الدخول في الخلاه  
كان حسنا ثم يمد على البسملة الاستعاذه كقوله عند دخوله في الخلاه (أعوذ بالله من الرجس النجس  
الخبيث المخبث الشيطان الرجيم) وأشار الى الخامس بقوله (ثم يدخل وقت الخلو) أى يتحين خلوه عن  
ازدحام الناس فيدخله وهذا يختلف باختلاف الاقطار والبلدان وباختلاف عادات الناس في دخولهم  
فيه (أو يتكاف تخليط الحمام) عن دخول الناس باعطاء أجرة زائدة (فانه ان لم يكن في الحمام الأهل  
الدين) والفضل والمعرفة (والمحاطون للعورات) وفي بعض النسخ والمحافظون (فالنظر الى الابدان) حالة  
كونهم (مكشوفة) ليس عليهم ساتر (فيه شائبة من قلة الحياء وهو) مع ذلك (مذكر للتأمل في العورات)  
فان الابدان تختلف في السمن والبياض والترارة وباختلاف الاسنان من الشمو بية والطفولية والشيطان  
يوسوس الى الانسان بالتأمل والتمييز في هذه الابدان المختلفة الالوان وما زال كذلك حتى يسرى منها الى  
التأمل في العورات الباطنة بمحض التخيلات بل وربما سخر ذلك في فكره فيترتب عليه مفاسد قل ان تخلص  
منها ماؤ من فليجئ من الاجتماع عريانا (ثم لا يتخلو الانسان في الحركات) أى في أثنائها من ميله يمينا وشمالا  
(عن انكشاف العورات) لا بحالة (بانعطاف) أو التواء (في أطراف الازار فيقع البصر على العورة من  
حيث لا يدري) وحيث لا يقصد (ولاجله عصب ابن عمر رضى الله عنه على عنبه) بعصاة خوفان الوقوع  
في مثل هذا المحذور (و) السادس (يغسل جنابه عند الدخول) أى كتفيه (و) السابع (لا يجمل  
بدخول البيت الحار) وهو المعروف ببيت الحوض (حتى يعرق في) البيت (الاول) والمراد منه ان  
يكون الدخول فيه بالترتيب فاذا نزع لباسه في المسطح يدخل في البيت الاول ويمكث قليلا ثم يدخل الموضع  
المستتر فيجالس فيه حتى يعرق ثم يدخل البيت الحار وفي الشفاء والمعتدل البدن اذا دخل الحمام فليقع  
في كل بيت ساعة ثم يصبر حتى يتبدى بدنه ويكاد يعرق ويصب الماء على الكتفين وسائر الاعضاء ثم ينغمس  
و يتدلك برفق ولا يدخل البيوت الحار الا بتدريج فكيف الخرج منه فان البدن حينئذ منسحق متخلخل  
قابل للتأثير بسرعة (و) الثامن (ان لا يكثر صب الماء) على بدنه وأطرافه (بل يقتصر على قدر الحاجة)  
اليه وهو ممنوع طبيا وشرعا فأما طبيا فانه يرهل البدن و يرخي الاطراف وأما شرعا فبعد ان نقول انه من  
الاسراف (فانه) القدر (المأذون فيه بقربة الحال والزيادة عليه لوعله الجاهل لكرهه) ولو كانت الاجرة  
مقدمة (لا سيما الماء الحار) أى المسخن (فله مؤنة) وكلفة الوقيد (وفيه تعب) ظاهر (و) التاسع  
(ان يتذكر حر النار بحرارة الحمام) ولذع مسه وغشيان ظلمته (و) بقدر نفسه محبوسا في البيت الحار ساعة  
و يقبسه الى جهنم) ولو كان بين النار بين شتان (فانه) أى الحمام (أشبه بيت جهنم النار من تحت)  
الاطبان (والظلام من فوق) وهكذا حال جهنم (نعوذ بالله من ذلك) وليذكر بقلة صبره على الحمام عظيم  
كربة جسده في جهنم وانه لو أقام في الحمام فضل ساعة لضعفت روحه ويخرج خفوفا فيكون له في الحمام  
موعظة وعبرة وهذا الذي ذكره المصنف بالنسبة الى حمامات بلاد الروم والشام والحج فانه يحملون  
الحمامات على سراديب يوقدون تحتها فلا يستطيع الانسان ان يقعد الا على لوح خشب ولا يكاد ان عشى  
الا بنعلي خشب لشدة حرارة الارض وأما حمامات الديار المصرية فعلى خلاف ذلك فانه يوقدون تحت  
القدور التي فيها المياه فقط ويسخن الموضع لشدة حرارة الماء ويمسك كرا الانسان اذا دخل الحمام عند  
تجريده عن الثياب ثم تمدده بين يدي الدلائل وتغميزه في الاعضاء بالدلك بمدده بين يدي المغسل وتجريده  
الثياب عنه (بل العاقل) الكامل (لا يغفل عن ذكر) أمور (الآخرة في لحظة) من اللحظات (فانها)  
أى الآخرة (مصيره) أى مرجعه (ومستقره فيكون له في كل ما يراه) بعينه (من ماء أو نار أو غيرهما)

كيجريد عن الشباب وتمدد بين يدي الدلائل (عبرة) يعتبر بها (وموعظة) يتعظ بها (فان المرء ينظر) الشيء (بحسب همته) واستعداده الذي يجبل عليه (فاذا) فرض انه (دخل براز) من يبيع أنواع البر (ونجار) من يتعالي بنجار الخشب وتسويته (وبناء) من يتعاطى بناء الدور والمنازل (وحائك) من يحول الثياب ونسجها وكذا نقاش (دارا معمورة) منقوشة (مفروشة) بأنواع النقوش في الحيطان والسقوف وأنواع الفرش الفاخرة (فاذا تفقدتهم) وتطلبت باطن أحوالهم (رأيت البراز ينظر الى الفرش يتأمل قيمتها) وان طاقه من هذه تسوى كذا ومن هذه تسوى كذا (والحائك ينظر الى الثياب وهما آتيا) (ويتأمل نسجها) وحيا كتبها (والنجار ينظر الى السقوف) وما فيها من الخشب هل هو روى أو عري (ثم يتأمل كيفية تركيبها) ولقد دخلت مرة مع بعض أصحابنا من أهل العلم قصر ابنه بعض الامراء خارج مصر فمجرد ما وقع بصره على سقوفه لم يعجبه الا الخشب ولم يلتفت الى غيره من بناء وتصميم وغير ذلك فتعجبت من ذلك غاية العجب ولم يخطر ببالى اذ ذلك الاحسن اتقانه من حيث المجموع في الجملة ولم يعد غير ذلك (والبناء ينظر الى الحيطان يتأمل كيفية احكامها واستقامتها) والنقاش ينظر الى النقوش والصبغات والدهانات (فكذلك سالك طريق الاسخرة لا يرى من الاشياء) الظاهرة بعينه (شيئا الا ويكون له موعظة وذكري لا تسخر) يتعظ به ويتذكر ويتصبر ويتدبر (بل لا ينظر الى شيء الا ويفتح الله عز وجل له طريق عبرة) يعتبر بها (فان نظرا الى سواد يذكركه ظلمة اللحد) أى القبر فانه لا منفذ فيه للنور أصلا وان نظرا الى نور مضى يذكركه نور الايمان حين يسعى بين يديه وابعاله (وان نظرا الى حبة) أو عقر ب (تذكركه افاعي جهنم) وعقاربهم او ما لها من عظام الجثثة والسم (وان نظرا الى صورة قبعة شنيعة) منكورة (تذكركه منكرا ونكيرا) وكيفية دخولهما في القبر وهم على صورة بشعة ولهم أنياب كالناب السكلاب يشقون الارض شقا حتى يدخلوا القبر (و) كذلك تذكركه تلك الصورة (الزبانية) وهم طائفة من الملائكة يدفعون أهل النار اليها (وان سمع صوتا هائلا) أى عظيم الخوفا (تذكركه نفخة الصور) حين ينفخ فيه سيدنا اسرائيل عليه السلام واذكر انى كنت صغيرا دون البلوغ فسمعت رجلا ينفخ في صور فتذكرت هول يوم القيامة وهالتي ذلك الصوت حتى غشى على فمى فاقامونى عن الارض الابدان رشوا الماء على وجهى وصرفت بعد ذلك لا يخرج هول ذلك الصوت من خيالى مدة (وان رأى شيئا حسنا) تستحسنه النفوس والعيون (تذكركه نعيم الجنة) وان لا تعيش الا تسخر وهذا الذى يرى نعيمها زواله عن قريب وانما المداوى على نعيم الجنة (وان سمع كلمة ردا أو قبول فى سوق أو دار تذكرك ما ينكشف من آخر امره) يوم العرض على الله عز وجل (بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدر ان يكون هذا التأمل هو الغالب على قلب العاقل) مستوليا عليه (اذ لا يصرفه عنه الامهمات الدنيا) وضرورياتها (فاذا انسب مدة المقام فى الدنيا) أى مدة اقامته فيها ولو على أطول عمر رجل (الى مدة المقام فى الاسخرة) اما فى النعيم واما فى الجحيم (استحقرها) أى مهمات الدنيا (ان لم يكن ممن أغفل قلبه) وفى نسخة ممن أقفل على قلبه (وأعجمت بصيرته) فان من كان بهذا الوصف فلا ينظر الا أمور الدنيا وليس له حظ فى أمور الاسخرة فاذا سمع شيئا منها استبعدها وأشار الى العاشر من السن بقوله (ومن السن ان لا يسلم) على أحد (عند الدخول) فى البيت الاول منه (وان سلم عليه لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان أجاب غيره) ومقتضاه انه لو أجاب بلفظ غير السلام جاز وذلك لانه محل تكشف فيه العورات وترتفع فيه الاصوات فلا يناسب ذكر اسم الله تعظياله وفى القوت وروينا ان رجلا سلم على الحسن رضى الله عنه فى الحمام فقال ليس فى الحمام سلام ولا تسليم (وان أحب قال) فى الجواب (عافاك الله) أى محاذلك الذنوب والاسقام وقد صارت هذه السكامة معروفة فى خطاب من يخرج من الخلاء أو يقول عوفيت وشفيت أو نعم يا لىكم أو ما أشبه ذلك (ولابأس بان بصفح الداخل) أى يأخذ بيده استئناسا للسلام (ويقول عافاك الله) وأدام سلامتكم (لا ابتداء

بحسب همته فاذا دخل براز ونجار وبناء وحائك دارا معمورة مفروشة فاذا تفقدتهم رأيت البراز ينظر الى الفرش يتأمل قيمتها والحائك ينظر الى الثياب يتأمل نسجها والنجار ينظر الى السقوف يتأمل كيفية تركيبها والبناء ينظر الى الحيطان يتأمل كيفية احكامها واستقامتها فذلك سالك طريق الاسخرة لا يرى من الاشياء شيئا الا ويكون له موعظة وذكري لا تسخر لا ينظر الى شيء الا ويفتح الله عز وجل له طريق عبرة فان نظرا الى سواد تذكركه ظلمة اللحد وان نظرا الى حبة تذكركه افاعي جهنم وان نظرا الى صورة قبعة شنيعة تذكركه منكرا ونكيرا والزبانية وان سمع صوتا هائلا تذكركه نفخة الصور وان رأى شيئا حسنا تذكركه نعيم الجنة وان سمع كلمة ردا أو قبول فى سوق أو دار تذكرك ما ينكشف من آخر امره بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدر ان يكون هذا هو الغالب على قلب العاقل اذ لا يصرفه عنه الامهمات الدنيا فاذا انسب مدة المقام فى الدنيا الى مدة المقام فى الدنيا استحقرها ان لم يكن ممن أغفل قلبه وأعجمت بصيرته ومن السن ان لا يسلم عند الدخول وان سلم عليه

لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان أجاب غيره وان أحب قال عافاك الله ولا بأس بان بصفح الداخل ويقول عافاك الله لا ابتداء السلام

الكلام) بدل السلام (ثم) من الآداب (لا يكثر الكلام في الحمام) فإنه مما يسقط المروءة ويقل الهيبة (ولا يقرأ القرآن) فيه تنزيها له عن القراءة في محل الاقذار والنجاسات (الأسرا) فإنه لا بأس به فهو كالدخول الخفي و (لا بأس باظهار الاستعاذة) بالله (من الشيطان) عند توجهه الى باب الخلو وعند الانتقالات (ويكره دخول الحمام بين العشاءين) أي المغرب والعشاء (و) كذلك (قريبان من الغروب) الالعدر (فان ذلك وقت انتشار الشياطين) كما ورد في حديث (و) من جملة مهماته الغمز والدلك فقد قالوا من دخل الحمام ولم يكبس أولم يكبس فقد جاب الضرر الى نفسه فالاولى التذليل \* والثانية الغمز والجمع بينهما حسن و (لا بأس ان) يدلك بنفسه وان (يدلكه غيره) وهو الانسب (فقد نقل ذلك) صاحب القوت قال حدثني بعض اخواني عن بعض العلماء انه دخل معه الحمام قال فاردت أن أدلكه فامتنع ثم دخلت معه بعد ذلك ففعلت أدلكه فلم يمتنع فقلت له قد كنت امتنعت أدلك مرة فقال لم أكن أعلم فيه أثره وحدث بعد ذلك لضيغم الراسي ان رجلا دلكه في الحمام فرأى على نفسه مكتوبا بالله يعرف في جسده فقال ما تنظر اماما كتبه انسان وفي ذلك أيضا أثر عن (يوسف بن اسباط) رحمه الله من رجال الرسالة قيل انه (أوصى) قبل وفاته (بان يغسله انسان) ذكره (لم يكن من أصحابه ولا كان معروفا بفضل وقال لما) سئل عن ذلك معذرا لهم (انه قد كان دلكني في الحمام مرة ولم أكشفه على ذلك وأنا أعلم انه يحب ان يغسلني فاردت ان أكشفه بما يطرح به وانه ليفرح بذلك) لم أعلم من حسن اعتقاده فيه (وبدل على جواره) أي التذليل وكذا التغميز للظاهر والجسد (ماروى بعض الصحابة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلا في بعض أسفاره فنام على بطنه) وعبارة القوت فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نزل منزلا في بعض أسفاره قال بعض أصحابه فذهبنا ننخل النخل أو الشجر واذ رسول الله صلى الله عليه وسلم نائم على بطنه (وعبد اسود يغمزه فظهره فقلت ما هذا يا رسول الله فقال أمان الناقة تعجمت بي) قال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط من حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه بسند ضعيف اه ووجه الاحتجاج به انه اذا جاز الغمز في غير الحمام لحاجة داعية في الحمام أولى لقيام الداعي فيه ومعنى تعجمت بي رمت بي والمراد بالعبد الاسود أحد عبيده صلى الله عليه وسلم وهو مبهم وكذلك السفر مبهم وأما بعض الصحابة فالمراد به عمر كدليل سياق الطبراني \* (تنبيه) قال ابن الحاج في المدخل قد أجاز علماءنا دخول الحمام لكن بشروط وهي أن لا يدخل احد من الرجال والنساء الا للتداوى الثاني أن يتعمد أوقات الخلو وقلة الناس الثالث أن يستعروته بازار صليق الرابع أن يطرح بصره الى الارض أو يستقبل الحائط لئلا يقع بصره على محظور الخامس أن يغير ما رأى من منكر برفق يقول استترس ترك الله السادس ان دلكه أحد لا يمكنه من عورته من سرته الى ركبته الا امرأته أو جاريته السابع أن يدخله باجرة معلومة الثامن أن يصب الماء على قدر الحاجة التاسع ان لم يقدر على دخوله وحده اتفق مع قوم يحفظون أديانهم على كراهة في ذلك اه (ثم مهم ما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة) حيث أذهب عنه الدرن والصنة وأعقب التزادة لجسده (فقد قيل الماء الحار) أي المسخن (في الشتاء من) جملة (النعيم الذي يسأل عنه) أشار به الى تفسير قوله تعالى ولتسألن يومئذ عن النعيم والمشهور في التفسير مطلق النعمة والنعيم حتى الظل البارد في الصيف والشربة الباردة من النعيم وقيس عليه الماء الحار في الشتاء فإنه محبوب طبعاً قال القاضي في تفسير الآية هو سؤال عن القيام بحق شكره وقال النووي الذي نعتقده انه هنا سؤال عن تعداد النعم واعلام بالامتنان بها واظهار لشكرها بما سبغها الا سؤال توبخ وتقريع وصحاسبة (وقال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ماء الحمام من النعيم الذي أحدثوه) أي ابتدعوه وفيه إشارة انه لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا كان معروفاً اذ ذاك وأول من اتخذ الجن لسببنا سليمان عليه السلام كل (هذا) الذي ذكرناه (من جهة الشرع أمان من جهة الطب فقد) قالوا الحمام يحل فيضول

الكلام ثم لا يكثر الكلام في الحمام ولا يقرأ القرآن الأسرا ولا بأس باظهار الاستعاذة من الشيطان ويكره دخول الحمام بين العشاءين وقريباً من الغروب فان ذلك وقت انتشار الشياطين ولا بأس بأن يدلكه غيره فقد نقل ذلك عن يوسف بن اسباط أوصى بأن يغسله انسان لم يكن من أصحابه وقال انه دلكني في الحمام مرة فاردت ان أكشفه بما يطرح به وانه ليفرح بذلك وبذل على جواره ماروى بعض الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلا في بعض أسفاره فنام على بطنه وعبد اسود يغمز ظهره فقلت ما هذا يا رسول الله فقال ان الناقة تعجمت بي ثم مهم ما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة فقد قيل الماء الحار في الشتاء من النعيم الذي يسأل عنه وقال ابن عمر رضى الله عنهما الحمام من النعيم الذي أحدثوه هذا من جهة الشرع أمان من جهة الطب فقد

البدن وينقي الجلد ويزيل الاعياء ويحبس الاسهال ويفتح المسام ويحلل الرياح ويذهب الجرب والحكة  
والبثور والدمامل والنسج فيطيب النفس بذلك وينشرح فتضاف الى اللذة اجساد انية اللذة النفسانية  
وبعد حادثة الاخلاط ويسكن الاوجاع وينفع من حمى يوم وسبى دق وسبى وبع ومواظبة بعد نضج  
خلطهما ويزيل السهر ويجلو ويحلل وينضج وخير الحمام ما قدم بناؤه وعذب ماؤه واتسع فتاؤه والبيت  
الاول منه برده مطب والثاني مسخن مطب والثالث مسخن مجفف (وقيل الحمام بعد النورة امان من  
الجذام) المرض المشهور هكذا في نسخ الكتاب ونص القوت والحناء بعد النورة يقال انه امان من الجذام  
فتأمل ذلك (وقيل النورة في كل شهر مرة) واحدة (تطفي الحرارة وتنقي اللون وتزيد في الجماع) هكذا  
نقله صاحب القوت عن بعض اطباء العرب والنورة بالضم حجر السكس ثم غلبت على اعتسلاط تضاف مع  
السكس من زرنج وغيره ويستعمل لازالة الشعر وتنور اطل بالنورة وقالوا الرجل اذا استعمل النورة  
فليجمع ثالث يوم حتى تعود قوته والمرأة ليومها وينبغي ان يطلى بعد النورة بشي من الخزامى مجعونا بماء  
وردفانه يذهب بجرارها وصننها (وقيل بولة في الحمام قائما في الشتاء أنفع من شربة دواء) البول قائما  
مطابقا أنفع منه فاعدا فاذا كان في الحمام بعد ان حبسه قليلا فهو أنفع من كل دواء سواء كان في الصيف  
أو في الشتاء وفي الشتاء أبغ ولذا قيده المصنف به وبشرط في البائل قائما أن لا يكشف عورته للناس وأن  
لا يبول الا اذا اتندى جسده وأن يقصده بحلا مسجورا وأن يحذر من الرشاش على جسده (وقيل نومة في  
الصيف) على مر اقدم معتدلة في وقت الظهيرة (بعد الحمام) لمن هو حار المزاج معتدل اللحم (تعديل شربة  
دواء) وبشرط أن يتدثر في ثيابه عند النوم ثم يدخل الحمام نائبا ويصب على يديه ماء فاترا صعبا متواترا  
ويخرج سريعا (وغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحمام امان من النقرس) المرض المشهور  
وبشرط أن يكون الماء البارد معتدلا ليس بشديد البرد ولا يكون صلبا عليه ما يغتص (ويكره صب الماء  
البارد على الرأس عند الخروج) فانه يحدث أمراضا عسرة البرء كالصداع الشديد والبرسام (وكذا  
شربه) أي الماء البارد عند الخروج مضرا أيضا (تنبيه) لا يدخل الحمام من به ورم باطن أو ورم ظاهر  
ولامن به تفرق الاتصال أوجى غضة أو قشعة وطول المكث فيه يوجب الغشي والخفقان والكرب  
ويضعف الباه وشهوة الطعام والحمام عقيب الغذاء يسهل وعلى البطنة بولاء القوانج وعلى الاخلاء جهز  
وقليل الرياضة ينبغي له أن يستكثر من الحمام العرق ويابس المزاج يستعمل الماء أكثر من الهواء قال  
الرئيس وينبغي أن يسخن الحمام باغصان السمسم أو القطن أو العود ويحترق تحنينه بكساحة الطريق  
والروث والزبل والحمام الحار جدا يسيل الاخلاط الجامدة الى اعماق البدن فيحدث سدا أو وراما ويستعمل  
الرطوبة الى التحايف فيحدث عنه صرع أو سكتة والحمام البارد يحرك المادة الى التفريق حركة ناقصة  
فحدث من ذلك آفات وربما حدث منه الجرب والحكة والزكام والنزلة والمنص ويتسدا رلك بأن  
يهب ماء سخن معتدل ويصب على الرأس والبدن قبل الخروج بساعة ويديم التدليك والتبريح والغمز  
ثم لما يخرج يصب الماء الحار على الرأس وحده ثم يتمهم به ماء معتدلة في يتدثر وينام والغتسال بالماء  
البارد يقوى البدن وينشطه ويجمع القوى ويقويه ويجود الهضم ويقوى الشهوة ويحسن اللون وانما  
يستعمل وقت الظهيرة في أيام الصيف لمن هو حار المزاج معتدل اللحم ويمنع منه الصبي لعدم استحكام أعضائه  
بعد (هذا حكم الرجال) في دخولهم الحمام (وأما النساء) فلا ينبغي دخولهن فيه لما اشتمل عليه من المفاسد  
الدينية والعوائد الدينية لانهم يختلفون في المرأة مع المرأة هل حكمها حكم الرجل أو حكم الرجل  
مع الاجنبية أو حكم الرجل مع ذوات محارمه وهن قد تركن ذلك كله وخرجن عن اجماع الامة  
يدخلهن باديات العورات وان قدرنا ان امرأته منهن سترت من سرته الى ركبته غير ذلك عليها وسبعها من  
السكلام لا ينبغي حتى تزيل السترة عنها ثم يضاف الى ذلك محرم آخر وهو ان اليهودية والنصرانية لا يجوز

قبل الحمام بعد النورة امان  
من الجذام وقيل النورة  
في كل شهر مرة تصفي المرة  
الصفر اعوتق اللون وتزيد  
في الجماع وقيل بولة في الحمام  
قائما في الشتاء أنفع من  
شربة دواء وقيل نومة في  
الصيف بعد الحمام تعدل  
شربة دواء وغسل القدمين  
بماء بارد بعد الخروج من  
الحمام امان من النقرس  
ويكره صب الماء البارد  
على الرأس عند الخروج  
وكذا شربه هذا حكم الرجال  
وأما النساء



لها أن ترى بدن الحرة المسلمة وهن يجتمعن في الحمام مسلمات ويهوديات وانصريات فيكشف بعضهن على عورة بعضهن (فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يجلس لرجل أن يدخل حليته الحمام وفي البيت مستحرم) أي لا يحل أن يأذن الرجل زوجته في دخول الحمام والحال أن في البيت موضع استحمام وهذا المأثر تب على دخولها من المفاسد الدينية التي تقدم ذكر بعضها وبعضها إنما إذا أردت الحمام استحببت معها أفرشيها أو أنفست حياها فتأبسه حين فراغها من الغسل في الحمام حتى يراها غير مغطاة بذلك المفاخرة والمباهاة وربما يكون ذلك سببا للفراق عن زوجها أو الإقامة على شئ ما بينهما طول المدة هذا طالع عالين وهو تنقيص التوادر واللفة والسكون المطلوب في الشرع فان قال قائل الغسل في البيت يصعب عليها فالجواب لو أنفق في خلوة يعملها في البيت من بعض ما يعطى في الصدقات لانسدت هذه الثأمة فلوقال أيضا ان الغسل في البيت لا يكون كالحمام سيما في أيام البرد فالجواب ان أيام البرد يمكن المرأة أن تستغني فيها عن الغسل بالسدر وما شاكله اذ ان أيام البرد لا يجتمع فيها الوسخ ولا الغبار كثير فاذا فرغت أيام البرد كان الغسل في البيت المهيأ له لامسقة فيه ويكفيها في تلك المدة أنها تغتسل من الخيض كما تغتسل من الجنابة ولكن يجب على الزوج أن يعلمها سرعة الغسل وذلك من السنة الماضية وانما اذا اغتسلت في البيت تغطي رأسها لتكشفه الا وقت الغسل وخلت شعر رأسها وأفاضت الماء عليه ثم نشفته في الوقت وغطته ثم بعد ذلك تغسل سائر بدن خفيفة أن يصيبها في رأسها ألم اذا هي كشفت حتى تفرغ غسل بدنها والحديث المذكور أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي والحاكم وصححه من حديث جابر بن عبد الله من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بغير عورة ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حليته الحمام قاله العراقي قلت اسناد الانساني جيد واسناد الترمذي ضعه في ضعيف لضعف راويه ليث بن أبي سليم ورواه الحاكم وقال على شرط مسلم وأقره الذهبي ورواه أحمد وأبو داود من حديث ابن عمر واسناد أبي داود فيه انقطاع وعند أبي يعلى وابن حبان والطبراني في الكبير والحاكم والعقيلي في الضعفاء من حديث عبد الله بن يزيد الخطمي عن أبي أيوب ولقظه مثل الأول وفيه زيادة ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر من نساءكم فلا يدخلن الحمام (والمشهور) على أسنة الناس (حرام على الرجال دخول الحمام الا بغير عورة وحرام على المرأة دخول الحمام الا بنفسها أو مريضة) أما الجملة الأولى منه فمناها في الحديث الذي تقدم والجملة الثانية معناها عند الحاكيم في الادب من حديث عائشة تدخل عليها نسوة فقالت من أنتن قلن من حصن فقالت هو احب الحمامات قلن نعم قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحمام حرام على نساء أمتي وقال صحيح الاسناد وأقره الذهبي ولا يبي داود وابن ماجه من حديث عبد الله بن عمر فلا يدخلها الرجال الا بالازر وامنعوها النساء امر مريضة أو نفساء (ودخلت عائشة رضى الله عنها اجاما من سقمها) أو رده صاحب القوت وقدر روى البيهقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي خباب عن عطاء عن عائشة رضى الله عنها قالت ما يسر عائشة ان لها مثل أحد ذهب أو انما ادخلت الحمام (فان دخلت المرأة لضرورة) كحيض أو نفاس أو سقم ولم يكن في البيت مستحرم (فلا تدخل الا بغير عورة) من رأسها الى منتهى ساقها وبشرط أن تحتلي في موضع خاص منه ولا يدخل عليها أحد من النساء الا جانب (ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه) التحريمي أو التخييري فيكون كفاعل المكروه (النوع الثاني مما يحدث في البدن من الاجزاء وهي ثمانية) \*

فقد قال صلى الله عليه وسلم  
لا يحل للرجل ان يدخل  
حليته الحمام وفي البيت  
مستحهم والمشهور انه حرام  
على الرجال دخول الحمام  
الا بمئزر وحرام على المرأة  
دخول الحمام الانفساء أو  
مريضة ودخات عائشة  
رضي الله عنها اجامان  
سقم بهما فان دخات  
لا ضرورة فلا تدخل الا بمئزر  
سابغ ويكره للرجل ان  
يعطيها أجرة الحمام فيكون  
معناتها على المكروه

\* (النوع الثاني فيما يحدث في البدن من الاجزاء وهي ثمانية) \* الاول شعر الرأس

(الاول شعر الرأس) ولم يثبت انه صلى الله عليه وسلم حلقه الا في نسك وكذلك الصلابة وضوان الله عليهم ومن بعدهم من التابعين بل كان تخلية شعار أهل الاسلام وكان الحلق سمي الخوارج وقد ورد في حديث في وصف الخوارج سباهم الخالق أى حلق شعر الرأس ولما أتى صبيغ الى أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه وكان يسأل عن المتشابهات فلما رواه قال أنت صبيغ وعلا عليه بالدره وقال اكشفوا عن رأسه فوجد فيه شعر ا فقال لولا شعر رأسك لذهبت بك حيث ظن انه من الخوارج فلما رأى شعر رأسه تركه وأمر أهل البصرة



أن لا يخاطوه وقد تقدمت قصته في كتاب العلم ثم جاء زمان وفخت بلاد الجحيم فصاروا يحلقونه ونسبت السنة حتى صار توفير شعر الرأس شعار العلويين والاتراك والمتصوفة وصار الخلق سنة متبوعة (و) جلة القول فيه انه (لابأس) الآن (بحاقه لمن أراد التنظيف) وهذا على رضى الله عنه لما سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول تحت كل شعرة جنابة كان يقول ومن ثم عاديت رأسي فكان يحلقه ويقصه قصد للتنظيف وربما استدل بعض الصوفية في حلق رأس المرء إذا تاب بما رواه أحمد وأبو داود من حديث كليب الجرجي رفعه القى عنك شعر الكفر وانختن والالقاع طرح الشيء وهو شامل لشعر الرأس وغيره وذكر صاحب الملاحح انه بدعة (ولا بأس بتركه) موفرا (لمن يدهنه ويرجله) أي يسرحه ويتعاهد بخدمته (الأذا تركه قزعا أي) حلق بعضه وترك بعضه (قطعا) متفرقة وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القزع وقزع رأسه تقزيعا لحلقه كذلك (وهو دأب) أي عادة (أهل الشطارة) وهم أهل اللؤم والخبث (أو أرسل الذوائب) أي أخلص من شعر الرأس تتدلى على العينين والشمال (على هيئة أهل الشرف) العلويين (حيث صار ذلك شعارهم) يعرفون به حتى ان بعضهم لقب بكيسودراز به هذا المعنى وهو مكروه (فانه اذا لم يكن شريفا كان تلبيسا) وهو مثل العلامة الخضراء حيث صارت شعار القاطمين فاذا استعملها غيرهم كان تلبيسا فلجل هذا صار متروكا ولم يوقت المصنف لحلق الرأس لسكونه لم يردوا الظاهر انه يقاس على غيره في الحاجة اليه وطوله فان احتاج ففي كل أربعين يوما مرة وهذا هو المألوف عند أهل البادية الآن أوفي كل جمعة مرة كـ هو المألوف في الامصار وكـه تعينته في يوم السبت خاصة (الثاني شعر الشارب) وهو ما سأل على الشفة العليا (وقد قال صلى الله عليه وسلم قصوا الشوارب) واعفوا اللحى وهي رواية أحمد في مسنده من حديث أبي هريرة (وفي لفظ آخر جزوا الشوارب) وهي رواية مسلم من حديثه (وفي لفظ آخر حفوا الشوارب واعفوا اللحى) ولم أر من خرج هذا اللفظ غير ما في كتاب القوت الان معناه في المتفق عليه يقال حفف شاربك اذا احفاه وحففت المرأة وجهها حفاز يننه بأخذ شعره وفسره المصنف بقوله (أي اجعلوا حفاف الشفة أي حولها) وحفاف جمع حاف (وحفاف الشيء حوله) من حف القوم بالبيت أطافوا به فهم حافون وعبرة القوت أي اجعلوا حفاف الشفة أي حولها لان حفاف الشيء حوله (ومنه) قوله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول عرش) أي مطيفين به (وفي لفظ آخر احفوا) الشوارب من الثلاث المازد وهي رواية الشيخين من حديث ابن عمر يقال احفى شاربك اذا بالغ في قصه (وهذا يشعر بالاستئصال) واليه ذهب ابن عمر وبعض التابعين وهو قول الكوفيين وأكثر الصوفية حتى قال بعضهم من احفى شاربك ينظر الله اليه واستدلوا بما تقدم من قوله احفوا جزوا ورواية البخاري أيضا أنهم كوا الشوارب (وقوله احفوا) الشوارب (يدل على ما دون ذلك) وهو المختار في صفة قصه ان يقص منه حتى يبدو طرف الشفة وهو جرحها ولا يحف من أصله وهو قول مالك والشافعي وكان مالك يرى حلقه مثله ويأمر بأدب فاعله وكان يكره ان يأخذ من أعلاه (قال الله عز وجل ان يسألكموها فيحلفنكم أن لا يحلفنكم) أي يستقصي عليكم) من احفاه في المسئلة بمعنى الح وألحف واستقصى (وأما الخلق فلم يرد) وتقدم ان مالك كان يراه مثله ويأمر بأدب فاعله قلت ومن جهة الورود فقد ورد فيمن تاراه النساء من حديث أبي هريرة خمس من الفطرة فذكر وحائى الشارب فقول المصنف لم يرد فيه نظر إلا أنه يحمل على الاحفاء القريب من الخلق لثلاث تضاد روايات واليه أشار المصنف بقوله (والاحفاء القريب من الخلق) وهو المعبر عنه بالاستئصال فقد (نقل) ذلك (عن) جماعة من الصحابة) رضوان الله عليهم منهم ابن عمر فانه كان يرى استحباب استئصاله (نظر بعض التابعين رجلا احفى شارب فقلت ذكرتني أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) فقال هكذا كانوا يحفون شواربهم فقال نعم كذا في القوت وهو دليل قوي للكوفيين وقد أجمعوا على استحباب القص وخالفهم الظاهرية فقالوا بوجوبه وتقدم المختار في صفة قصه والقائلون به جلا رواة اعفوا وانهم كوا جزوا على القص وبعضهم

ولا بأس بحلقه لمن أراد التنظيف ولا بأس بتركه لمن يدهنه ويرجله الا اذا تركه قزعا أي قطعا وهو دأب أهل الشطارة وأرسل الذوائب على هيئة أهل الشرف حيث صار ذلك شعارا لهم فانه اذا لم يكن شريفا كان ذلك تلبيسا \* الثاني شعر الشارب وقد قال صلى الله عليه وسلم قصوا الشارب وفي لفظ آخر جزوا الشوارب وفي لفظ آخر احفوا الشوارب واعفوا اللحى أي اجعلوها حفاف الشفة أي حولها وحفاف الشيء حوله ومنه وتزى الملائكة حافين من حول العرش وفي لفظ آخر احفوا وهذا يشعر بالاستئصال وقوله حفاويل على ما دون ذلك قال الله عز وجل ان يسألكموها فيحلفنكم أن لا يحلفنكم أي يستقصي عليكم وأما الخلق فلم يرد والاحفاء القريب من الخلق نقل عن الصحابة نظر بعض التابعين المرسل احفى شارب فقلت ذكرتني أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

جل على احفاء ما طال على الشغبين ويدل على ان المراد التقصير لا الاستئصال رواية النسائي من حديث أبي هريرة خمس من الفطرة فذكر تقصير الشارب لكن يعكس عليه رواية وحلق الشارب وأشار المصنف الى دليل التقصير بقوله (وقال المغيرة بن شعبه) التقى الصحابي شهدا الحديبية وولى الكوفة فمرات و برأيه ودهائه يضرب المثل روى عنه بنوه وعروة والشعبي وزيد بن علاقة مات ستة نجسين من الهجرة (نظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد طال) وفي القوت وقد عفا (شاربي فقال تعال فقصة لي على السوال) رواه أبو داود والنسائي والترمذي في الشمائل واسناده صحيح ووجه الاستدلال به انه لو كان المراد استئصاله لما وضع السوال حتى يقطع ما زاد عليه وقال العراقي في شرح التقریب وذهب بعض العلماء الى انه مخير بين الامرين حكمه القاضي عياض ثم اختلفوا في كيفية قص الشارب هل يقص طرفاه أيضا وهما المسيبان بالسبيلين أم يترك كما يفعله كثير من الناس وقد أشار الى ذلك المصنف بقوله (ولا بأس بترك سباليه وهما طرفا الشارب) عن عيين وعن شمال (فعل ذلك عمر) بن الخطاب رضي الله عنه (وغیره) من الصحابة والتابعين منهم الحسن بن سالم كما في القوت (لان ذلك لا يستمر الفم) لبعدهما عنه (ولا يبق فيه غمر الطعام) أي زفره (اذلا يصل اليه) وقت الاكل وفهم من ذلك أن سبب قص الشارب هاتان علتان وروى أبو داود من رواية أبي الزبير عن جابر قال كان عني السبيل الا في حج أو عمرة وكره بعضهم بقاء السبيل لمسا فيه من التشبه بالاعاجم بل المجوس وأهل الكتاب قال العراقي في شرح التقریب وهذا أولى بالصواب لما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن عمر قال ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم المجوس فقال انهم يوفرون سباليهم ويخلعون لحاهم فخالفوهم فكان ابن عمر يحجز سباليه كما يحجز الشاة والبعير (وقوله صلى الله عليه وسلم) في الحديث الذي تقدم ذكره وهو قصوا الشوارب (واعفوا اللحى) أي (كثروها) يجوز استعماله ثلاثا واربعا قال السرقسطي يقال عفوت الشعر أعفوه عفا وعفيتها وأعفيتها اذا تركته حتى يكثروا يطول (وفي الخبر أن اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم فخالفوهم) رواه أحمد في مسنده في أثناء حديث لابي أمامة فقال يا رسول الله فان أهل الكتاب يقصون عثانينهم ويوفرون سباليهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم قصوا سباليكم ووفروا عثانينكم وخالفوا أهل الكتاب والعثانين جمع عثمون وهى اللحية قال العراقي والمشهور أن هذا من فعل المجوس لما تقدم من حديث ابن عمر عند ابن حبان قريبا (وكره بعض العلماء الحلق) أي حلق السبيل (ورآه بدعة) ومثله \* (تنبيهات) \* الاول يستحب الابتداء بقص الجهة اليمنى من الشارب كما صرح به الاصحاب لحديث عائشة المتفق عليه كان يعجبه التمين في تطهيره وترجله وتنعله وفي شأنه كله الثاني يجوز في قص الشارب أن يباشر ذلك بنفسه وان يقصه غيره لحديث المغيرة بن شعبه المتقدم عند أبي داود اذ لا تترك حومة في ذلك ولا تقص مرواة الثالث قال صاحب القوت وقد روينا في حديث قص الشوارب ألفاظا أخر منها اخذوا الشوارب وورد انه صلى الله عليه وسلم كان يأخذ شاربها ومنها طروا الشوارب طرا والطرا أن يؤخذ من فوق الشارب ومن تحته حتى يستدق قال وهى لفظة غريبة (الثالث شعر الابط) بكسر فسكون ماتحت الجناح يذكر ويؤنث والجمع أبطا كعمل وأجال وزعم بعض المتأخرين أن كسر الباء لغة وهو غير ثابت وقرأ بعض العلماء على بعض المحدثين الابط بكسر تين فقال له في الجواب لا تحرك الابط فيفج صناعته (ويستحب تنفقه) لمن تعود عليه (في كل أربعين يوما مرة) واحدة وقد تقدم حديث أنس عند مسلم وقت لنا في قص الشارب وحلق العانة وتنق الابط أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وهكذا أخرجه ابن ماجه (وذلك سهل على من تعود تنفقه في الابتداء) فاستمر على ذلك (فأما من تعود الحلق فيكفيه الحلق) والحاصل أن سنته تحصل بأي وجه كان من الحلق والقص والنورة (اذ في التنف تعذيب وابلام والمقصود النظافة وأن لا يجتمع في خالها وسخ ويحصل ذلك بالحلق) وغيره وحكى عن

وقال المغيرة بن شعبه  
نظر الى رسول الله صلى  
الله عليه وسلم وقد طال  
شاربي فقال تعال فقصة  
لي على سوالي ولا بأس بترك  
سباليه وهما طرفا الشارب  
فعل ذلك عمر وغيره لان  
ذلك لا يستمر الفم ولا يبق  
فيه غمر الطعام اذ لا يصل  
اليه وقوله صلى الله عليه  
وسلم اعفوا اللحى أي كثروها  
وفي الخبر ان اليهود يعفون  
شواربهم ويقصون لحاهم  
فخالفوهم وكره بعض  
العلماء الحلق ورآه  
بدعة الثالث شعر الابط  
ويستحب تنفقه في كل  
أربعين يوما مرة وذلك  
سهل على من تعود تنفقه  
في الابتداء فاما من تعود  
الحلق فيكفيه الحلق اذ في  
التنف تعذيب وابلام  
والمقصود النظافة وان  
لا يجتمع الوسخ في خالها  
ويحصل ذلك بالحلق

نونس بن عبد الأعلى قال دخلت على الشافعي رحمه الله تعالى وعنده المزين يحلق ابطله فقال الشافعي علمت  
أن السنة النتف ولكن لأقوى على الوجع ويستحب الابتداء بالابط الأيمن والحكمة في اختصاص  
الابط بالنتف على وجه الافضلية أن الابط يحل الرائحة الكريمة والنتف يضعف الشعر فتخفف الرائحة  
والخلق يكثف الشعر فتكثر منه الرائحة الكريمة \* (مهمة) \* ذكر بعض الشافعية أن النبي صلى الله  
عليه وسلم لم يكن له شعر تحت ابطله لحديث أنس المتفق عليه أنه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه في  
الاستسقاء حتى يرى بياض ابطله قال العراقي في شرح التقریب ولا يلزم من ذكر أنس بياض ابطله أن  
لا يكون له شعر فإن الشعر اذا نتف بقى المكان أبيض وان بقي فيه آثار الشعر ولذلك ورد في حديث  
عبد الله بن أقرم الخزاعي أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بايفاع من غرة فقال كنت أنظر إلى  
عفره ابطله اذا سجد أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي وابن ماجه فذكر الهروي في الغريبين وابن  
الاثير في النهاية أن العفرة بياض ليس بالناصع ولكن كالون عفره الأرض وهو وجهها وهذا يدل على  
أن آثار الشعر هو الذي جعل المكان أعفر والأفلو كان خاليا من منابت الشعر بجملة لم يكن أعفر نعم  
الذي نعتقد فيه صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن لابطله رائحة كريمة بل كان نظيفا طيب الرائحة صلى الله  
عليه وسلم (الرابع شعر العانة) وازالته مستحب اجابا واختلف الفقهاء في تفسير العانة التي يستحب  
حلقها فالشهور الذي عليه الجمهور أنها ما حول ذكر الرجل وفرج المرأة من الشعر وقال ابن سريج أنه  
الشعر الذي حول حلقه الذي قال النووي فتحصل من مجموع هذا استحباب حلق جميع ما على القبل والبر  
وحوليهما (ويستحب إزالة ذلك اما بالخلق) بالموسى وهو الذي في الحديث عند الجماعة عن أبي هريرة  
نخس من الفطرة فذكر فيهن الاستحداد وهو استعمال الحديد في حلق العانة وهو تلويح عن الخلق نعم  
النتف للمرأة أفضل (أو بالنورة) وهو أنظف أو بالقص بالمقراض أو بالنتف وتحصل السنة بكل منها  
اذا المقصود حصول النظافة قال المناوي وحكمة حلق العانة للتنظيف مما يكره عادة والتحسين للزوجين  
وهو للمرأة أكمل (ولا ينبغي أن يتأخر عن أر بعين يوما) لما تقدم من حديث أنس عند مسلم في التوقيت  
\* (نبيه) \* اختلف اللغويون في العانة فقال الأزهرى وجباجة منبت الشعر فوق قبل الرجل والشعر  
النابت عليها يقال له السب والشعرة وقال ابن فارس العانة السب وقال الجوهري هي شعر الركب وقال  
ابن الاعرابى وابن السكيت استعان واستحد خلق عانته وعلى هذا فالعانة الشعر النابت وفي حديث بنى  
قريظة من كان له عانة فاقتلوه ظاهره دليل لهذا القول وصاحب القول الأول يقول الأصل من كان له  
شعر عانة فخذف للعلم به والله أعلم \* (قائدة) \* سوى النووي بين الابط والعانة في أنه يتولى ذلك بنفسه  
ولا يخير بين ذلك وبين مباشرة غيره لذلك ما فيه من هتك المروعة والحرمه بخلاف قص الشارب قال العراقي  
وهو مسلم فيما اذا أتى بالافضل من النتف في الابط وأما اذا أتى بالخلق فلا بأس حينئذ لمباشرة غيره لازالته  
لعسر تمكنه من الخلق والله أعلم (الخامس الاطفار) جمع ظفر بضم ظفر بضمين وهي أقصم اللغات وبها قرأ  
السبعة في قوله تعالى حرمنا كل ذى ظفر أو جمع ظفر بضم فسكون للتخفيف وبها قرأ الحسن البصري  
وربما يجمع على أطفر مثل ركن وأركن أو جمع ظفر بالكسر وزان حل أو جمع ظفر بكسر تين لا تباع  
وقرى بها في الشاذ (وتعلمها مستحب) وهو تفعل من القلم وهو القطع ومنه تعليم الشجار وهو قطع  
أطرافها (لشناعة صورتها اذا طالت) لأنها تشبه حينئذ بالحيوانات ولأنها اذا تركت بحالها تتخذ ش  
وتخمش وتضر (ولما يجتمع فيها) أى تحتها (من الوسخ) وربما أجنب ولم يصالح الماء فلا يزال جنبها  
(قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا باهريرة قم أظفارك فان الشيطان يقعد على ما طال منها) والمراد  
بالشيطان ابليس ويحتمل أن آل فيه الحسن قال العراقي وأنخرج الخطيب في الجامع من حديث شجار  
باسناد ضعيف بلغظ قصوا أظفاركم فان الشيطان يجري ما بين اللحم والظفر قلت ورواه ابن عساکر

\* الرابع شعر العانة  
ويستحب إزالة ذلك اما  
بالخلق أو بالنورة ولا ينبغي  
أن تتأخر عن أربعين يوما  
\* الخامس الاطفار وتعلمها  
مستحب لشناعة صورتها  
اذا طالت ولما يجتمع فيها  
من الوسخ قال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم يا باهريرة  
قم أظفارك فان الشيطان  
يقعد على ما طال منها

ولو كان تحت الظفر ونحوه فلا يمنع ذلك صحة الوضوء لانه لا يمنع وصول الماء ولانه يتساهل فيه الحاجة لاسيما في أطفارهم والباقي سواء

(٤١١)

الرجل وفي الاوساخ التي تجتمع على البراجم وظهور الارجل والايدى من العرب وأهل السواد وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرهم بالقلم وينكر عليهم ما يرى تحت أطفارهم من الاوساخ ولم يامرهم باعادة الصلاة ولو أمر به لكان فيه فائدة أخرى وهو التغلب والزجر عن ذلك ولم أر في الكتب خبرا مرويا في ترتيب قلم الاطفار ولكن سمعت انه صلى الله عليه وسلم بدأ بمسحته اليمنى وختم باهامه اليمنى وابتدأ في اليسرى بالخنصر الى الابهام ولم تأمل في هذا خطري من المعنى ما يدل على ان الرواية فيه صحيحة اذ مثل هذا المعنى لا ينكشف ابتداء الابنور النبوة وأما العالم ذو البصيرة فغايبه أن يستنبطه من العقل بعد نقل الفعل اليه فالذي لاح لي فيه والعلم عند الله سبحانه أنه لابد من قلم أطفار اليد والرجل واليد أشرف من الرجل فيبدأ بها ثم اليمنى أشرف من اليسرى فيبدأ بها ثم على اليمنى خمسة أصابع والمسححة أشرفها اذ هي المشيرة في كفي الشهادة من جهة الاصابع ثم بعدها ينبغي أن يتدبى بماعلى يمينها وهي ماعلى جهة يمين الرجل (اذ الشرع يستحب ادارة الطهور وغيره على اليمين) ففي المنطق عليه من حديث عائشة كان يحبه التيمن في تطهره وترجله وتغسله وفي شأنه كله (وان وضعت ظهر الكف) وفي نسخة اليد (على الارض فالإبهام هو اليمين وان وضعت ظهر الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف الكف على الارض فالإبهام هو اليمين وان وضعت بطن الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

أيضا في تاريخه من حديث جابر الان لفظه ولفظ الخطيب خلاو الحاكم وقصوا أطفاركم والباقي سواء (ولو كان تحت الظفر ونحوه) قليل (فلا يمنع ذلك صحة الوضوء) والغسل (لانه) أى ذلك الوسخ (لا يمنع وصول الماء) الى تحت الظفر (ولانه يتساهل فيه الحاجة لاسيما في أطفار الرجل) وعند أصحابنا اذا طال الظفر فغطى الاظفار فمعه وصول الماء الى ماتحته أو كان في المحل المفروض غسله شيء يمنع الماء أن يصل الى الجسد كحجين وسمع وجب غسل ماتحته بعد ازالة المانع ولا يمنع الوسخ الذي في الاطفار سواء فيه القرى والمصري في الاصح فيصح الغسل معه لتولده من البدن اه (و) يتساهل أيضا (في الاوساخ التي تحت البراجم وظهور الارجل والايدى للعرب) أى سكان البادية (وأهل السواد) أى سكان القرى والريف (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بالقلم) أى القص (وينكر ما يرى تحت أطفارهم من الاوساخ) وذلك فيمارواه الحكيم الترمذي من حديث عبد الله بن بشر قصوا أطفاركم ونقوا برأجكم ونظفوا التاتكم (ولم يامرهم باعادة الصلاة) ولو ثبت ذلك لنقل (ولو أمر به) أى باعادة الصلاة (لكان فيه فائدة أخرى وهو التغلب والزجر عن ذلك) ولكنه لم يثبت فان قيل قد ذكرتم الاتفاق على أن خلق العانة وتقليم الاطفار سنة فواجه قوله صلى الله عليه وسلم فيمارواه أحد من حديث رجل من بني غفار رفعه قال من لم يحلق عانته ويقلم أطفاره ويجز شارب به فليس منا وهذا يدل على وجوب ذلك والجواب عنه من وجهين أحدهما أن هذا لا يثبت لان في اسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وانما يثبت منه الاخذ من الشارب فقط كما رواه الترمذي وصححه والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شارب به فليس منا والثاني أن المراد على تقدير ثبوته ليس على سنتنا وطريقنا والله أعلم (ولم أر في الكتب) المؤلفة في الحديث (خبرا) صحيحا (مرويا) من طرق صحيحة (في ترتيب قلم الاطفار) وقصها (ولكن سمعت) من أقواه المشايخ (انه صلى الله عليه وسلم بدأ) في قص الاطفار (بمسحة اليمنى) التي هي أصبع الشهادة (وختم باهام اليمنى وابتدأ في اليسرى بالخنصر الى الابهام) قال العراقي لم أجده أصلا وقد أنكره أبو عبد الله المازري في الرد على المصنف وشنع عليه به وقال في شرح التقرير لم يثبت في كيفية تقليم الاطفار حديث يعمل به ثم نقل كلام المصنف بنسائه قال (ولما تأملت في هذا) أي فيما سمعت من المشايخ (خبراً من المعنى ما يدل على أن الرواية فيه صحيحة اذ مثل هذا المعنى) الدقيق (لا ينكشف ابتداء الابنور النبوة) أى باستضاءته والاعتباس منه (وأما العالم ذو البصيرة) التامة (فغايبه أن يستنبطه) أى ذلك المعنى (من العقل بعد نقل الفعل اليه) قال في شرح التقرير وقد تعقبه أبو عبد الله المازري في كتاب وقفته عليه له في الرد عليه وبالغ في هذا المكان في انكار هذا عليه وقال انه يريد أن يخلط الشريعة بالفلسفة وهذا حاصل كلامه وبالغ في تعجيب ذلك والامري ذلك سهل وهكذا نقله التاج السبكي في طبقاته من ترجمة المصنف وقال الامري ذلك سهل ثم قال المصنف (فالذي لاح لي فيه) من الحكمه (والعلم عند الله سبحانه وتعالى) انظر الى انصافه رحمه الله تعالى حيث قال أولاً ولم أوفى السكتب خبراً مروياً أبدى فيه من الحكمه مع ايكال العلم الى الله تعالى (انه لابد من قلم أطفار اليد والرجل) لانه مأمور بهما (واليد أشرف من الرجل) لاجل (فيبدأ بها) لشرفها (ثم اليمنى أشرف من اليسرى) في اليد (فيبدأ بها) أى باليمنى (ثم على اليمين خمسة أصابع والمسححة أشرفها اذ هي المشيرة في كفي الشهادة من جهة الاصابع) فكان الابتداء بها أولى وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يشير بها عند الدعاء وفي التشهد (ثم بعدها) أى المسححة (ينبغي أن يتدبى بماعلى يمينها) وهي ماعلى جهة يمين الرجل (اذ الشرع يستحب ادارة الطهور وغيره على اليمين) ففي المنطق عليه من حديث عائشة كان يحبه التيمن في تطهره وترجله وتغسله وفي شأنه كله (وان وضعت ظهر الكف) وفي نسخة اليد (على الارض فالإبهام هو اليمين وان وضعت ظهر الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف الكف على الارض فالإبهام هو اليمين وان وضعت بطن الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

الكف على الارض فالإبهام هو اليمين وان وضعت بطن الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

ماثلا الى جهة الارض اذ جهة حركة اليمنى الى اليسار واستتمام الحركة الى اليسار يجعل ظهر الكف غالبا  
 فيا يقتضيه الطبع أولى ثم اذا وضعت الكف على الكف صارت الاصابع في حكم حلقة دائرة فيقتضى  
 ترتيب الدور والذهاب عن يمين المسجحة الى أن يعود الى المسجحة فتقع البداية بخنصر اليسرى والخنصر  
 باهامها ويبقى ابهام اليمين) وحاصل الكلام فيه أن الغالب الذي يقص يكون يده ظهرها الى فوق  
 فكان الذي الى جهة يمينه الوسطى ثم ما بعدها الى الخنصر ولم يبق منها حينئذ الا الابهام فيختم به وأما  
 اليد اليسرى فلا فضيلة فيها للمسجحة على غيرها وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم بلالا يدعو وهو يشير  
 بأصبعه المسجحة من اليمنى ونظيرها من اليسرى فقال له أحد أحد أي أثر بأصبع واحدة ولا تشير  
 بنظيرها من اليسرى وإذا كان كذلك فلا وجه لتقديم المسجحة منها فلم يبق الا البداية بأحد طرفيها ويقص  
 على الولاء وأماميه الى تقديم الخنصر فلان اليد غالبا تقص وظهيرها الى فوق فاذا بدأ بخنصرها أتى  
 بعدها بما يلي جهة يمينه ولو بدأ بالابهام أولا لآتى بعدها بما يلي جهة شماله فكان الاعتناء بجهة اليمن  
 أولى والله أعلم وقد وافقه عليه النووي في شرح مسلم ثم قال المصنف (وانما قدرت الكف موضوعة على  
 الكف حتى نصير الاصابع كاشخاص في حلقة ليظهر ترتيبها وتقدر بذلك أول من تقدر بوضع الكف  
 على ظهر الكف أو وضع ظهر الكف على ظهر الكف فان ذلك لا يقتضيه الطبع) ثم شرع في بيان كيفية  
 قص أصابع الرجل فقال (وأما أصابع الرجل فالأولى عندي أن لم يثبت فيها نقل) عن فعله صلى الله  
 عليه وسلم (أن يبدأ بخنصر اليمنى ويختم بخنصر اليسرى كما في التخليل) ومن باب الوضوء (فان المعاني  
 التي ذكرناها لا تتجه ههنا الا لمسجحة في الرجل وهذه الاصابع في حكم صف واحد ثابت على الارض فيبدأ  
 من جانب اليمنى فان تقدر برها حلقة بوضع الاخص على الاخص ياباه الطبع بخلاف اليدين) وذكر  
 النووي في شرح مسلم في تقليم أطفار الرجلين انه يستحب أن يبدأ بخنصر اليمنى ويختم بخنصر اليسرى  
 كما ذكره المصنف قال الولي العراقي وهو يعكس على ما تقدم من القص الى جهة اليمن قال العراقي ورأيت  
 بعض شيوخنا يختار في قص الاطفار كيفية أخرى بحيث يكون لقص مخالفا لعلالي الولاء وانه يبدأ بمسجحة  
 اليد اليمنى ثم بالخنصر ثم بالابهام ثم بالوسطى ثم بالمسجحة اليسرى كذلك على المخالفة ثم بخنصر  
 الرجل اليمنى ثم بالوسطى ثم بالابهام ثم بالاصبع المجاورة للخنصر ثم المجاورة للابهام ثم باليسرى ثم  
 بالوسطى ثم بالخنصر ثم اتى بتجاوز الابهام ثم التي تجاوز الخنصر وقال انه حارب هذا للسلامة من الرمذ  
 وانه كان كثيرا ما يرمذ فن حين صار يقص على هذا الوجه لم يرمذ بعد ذلك ورأيت من يذكره حديثا  
 من قص أطفاره مخالفا عوفي من الرمذ وهذا الحديث لا أصل له البتة والكيفية الاولى أولى وان لم يكن  
 التقييدها سنة لعدم ثبوتها أيضا وكيفما قص حصل السنة والله أعلم اه قلت وقوله من قص أطفاره  
 مخالفا لذكره الحافظ الدمي على عن بعض مشايخه وهنا كيفية ثالثة مشهورة بين الناس وقد سمعت  
 شيخنا المرحوم علي بن موسى الحسيني يذكر ذلك عن شيخنا وشيخه المرحوم الشهاب أحمد الملوحي وينقل  
 عنه ذلك قال سمعته يقول قصوا الاطفار بالسنة والادب \* يعنيها خوايس يسارها أو خصب \* ثم سمعت ذلك  
 من شيخنا وشيخه المشار اليه والصحيح انه لم يثبت فيه شيء يعتمد عليه وانما هو من عمل المشايخ  
 \* (فصل) \* قال العراقي يخبر الذي يقلم أطفاره بين أن يبدأ بذلك بنفسه وبين أن يقص له غيره كقص  
 الشارب سواء اذلاهتلك حرمة في ذلك ولا تترك مرواة قاله النووي وغيره ولا سيما من لا يحسن قص  
 أطفاره يده اليمنى فان كثيرا من الناس لا يتسكن من قصها لعمري استعمال اليسار فان الاولى في حقها أن  
 يتولى ذلك غيره انما يجرح يده أو يؤذيها اه قلت وسواء أذن بالقص كما هو المألوف للناس أو بالمقلبة أو  
 غيرها من الآلات وعلى أي وجه كان تحصل السنة وأما ما تعود بعض الناس بقطعها بالاسنان فانه مكروه  
 بل ربما يورث الفقر

ماثلا الى جهة الارض اذ  
 جهة حركة اليمنى الى اليسار  
 واستتمام الحركة الى اليسار  
 يجعل ظهر الكف غالبا  
 يقتضيه الطبع أولى ثم اذا  
 وضعت الكف على الكف  
 صارت الاصابع في حكم حلقة  
 دائرة فيقتضى ترتيب الدور  
 الذهاب عن يمين المسجحة  
 الى أن يعود الى المسجحة فتقع  
 البداية بخنصر اليسرى  
 والخنصر باهامها ويبقى  
 ابهام اليمنى فيختم به التقليم  
 وانما قدرت الكف موضوعة  
 على الكف حتى نصير  
 الاصابع كاشخاص في  
 حلقة ليظهر ترتيبها وتقدر  
 بذلك أولى من تقدر بوضع  
 الكف على ظهر الكف  
 أو وضع ظهر الكف على  
 ظهر الكف فان ذلك  
 لا يقتضيه الطبع وأما  
 أصابع الرجل فالأولى  
 عندي أن لم يثبت فيها نقل  
 أن يبدأ بخنصر اليمنى  
 ويختم بخنصر اليسرى كما  
 في التخليل فان المعاني التي  
 ذكرناها في اليد لا تتجه  
 ههنا الا لمسجحة في الرجل  
 وهذه الاصابع في حكم صف  
 واحد ثابت على الارض  
 فيبدأ من جانب اليمنى فان  
 تقدر برها حلقة بوضع  
 الاخص على الاخص ياباه  
 الطبع بخلاف اليدين

(فصل) \* في التوقيف فيه حديث أنس عند مسلم وقت لنا في قص الشارب وتقليم الأظفار وتنف الأبط وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وقد تقدم الكلام على هذا الحديث قال العراقي وليس فيه تأقيت لها هو أولى بل ذكر فيها أنه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم هذا تحديد أكثر المدة قال والمسحوب تفقد ذلك من الجهة إلى الجهة والافلا تحديد فيه للعلماء إلا أنه إذا كثرت ذلك أزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم وفي الكامل لابن عدي من حديث أنس وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحلق الرجل عانته كل أربعين يوما وإن ينف أبطه كلما طلع ولا يدع شاربيه يطولان وإن يقلم أظفاره من الجمعة إلى الجمعة الحديث قال الذهبي في الميزان هذا حديث منكر

﴿فصل﴾ \* قال ابن قدامة في المغني ويسن غسل رؤس الأصابع بعد قصها ويقال ان الحك بها قبل غسلها يضر بالبدن اه قلت ويستحب غسل ذلك قبل القص ليعين على قصها بسهولة وقوله يضر بالبدن قيل انه نورث البرص أعاذنا الله من ذلك

\* (فصل) \* ويستثنى من نذب قلم الاظهار مواضع منها حالة الاحرام وعشرون ذى الحجة لمريد التضحية وحالة الموت وحالة الغزو وكذا فى المحيط للسرخسى

\* (فصل) \* قال العراقي فان قيل قد قدمتم أن خلق العانة وتقليم الأظفار سنة مؤلف بواجب فواجه قوله صلى الله عليه وسلم في رواه أحد في مسنده من حديث رجل من بني غفار من لم يحلق عانته ويقلم أظفاره ويجز شارب به فليس منا وهذا يدل على الوجوب والجواب عنه من وجهين أحدهما أن هذا لم يثبت لأن في أسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وإنما ثبت منه الأخذ من الشارب فقط كإرواه الترمذي وصححه والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شارب به فليس منا والثاني المراد على تقدير ثبوته ليس على سنتنا وطريقتنا والله أعلم

\* (فصل) \* قال الحافظ السخاوي في المقاصد لم يثبت تعيين لقص الاطفار عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء وما يعزى من النظم في ذلك لعلي رضي الله عنه ثم لشيخنا رحمه الله تعالى فباطل عنهما ما وقال العراقي اختلفت الاحاديث الواردة في أيام الاسبوع بقص الاطفار فورد في بعضها يوم الجمعة وفي بعضها يوم الخميس قال البيهقي في سننه السكري روينا عن أبي جعفر مرسلا قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحب أن يأخذ من شارب وأطفاره يوم الجمعة اه قال العراقي وأما قصها يوم الخميس فرويها في حديث مسلسل بذلك أخبرني به أبو العباس أحمد بن عبد الواحد الحراني ورأيت يقيم أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ عبد المؤمن بن خلف الدمياني ورأيت يقيم أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا المشايخ الستة صقر ابن يحيى بن صقر وأبو طالب عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن الجعفي وأبو القاسم عمر بن سعيد بن عبد الواحد الحلبيون والحافظ أبو الحاج يوسف بن خليل ومحمد وعبد الحميد بن عبد الهادي بن قدامة الدمشقيون ورأيت كل واحد منهم يقيم أطفاره يوم الخميس قالوا أخبرنا يحيى بن محمود الثقفي ورأيت يقيم أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا جدي لامي أبو القاسم اسمعيل بن محمد بن الفضل التيمي ورأيت يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبا محمد الحسن بن أحمد السمرقندي يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ أبا العباس جعفر بن محمد المستغفري يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبا جعفر محمد بن أحمد بن عبد العزيز المكي يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الامام اسمعيل بن محمد بن علي شاه المروزي يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت أبا بكر محمد بن عبد الله النيسابوري وهو يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت عبد الله بن موسى بن الحسن يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الفضل بن العباس الكوفي وهو يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الحسن بن هرون بن ابراهيم الضبي يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت عمر بن حفص يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت أبي جعفر بن غياث يقيم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت جعفر بن

محمد يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت أبي محمد بن علي يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت الحسين بن علي يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت عليا رضي الله عنه يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقلم أطفاره يوم الخميس ثم قال يا علي قص الظفر وتنف الأبط وحلق العانة يوم الخميس والغسل والطيب واللباس يوم الجمعة وفي أسناده من يحتاج إلى الكشف عن حاله من المتأخرين فأما الحسين ابن هرون الضبي ومن بعده فثقات اه وقال الحافظ في الجواهر المسألة بعدان رواه بشرطه عن الصلاح محمد بن محمد الخازن عن الحافظ العراقي ح وعاليا عن أحمد بن علي بن محمد المؤذن بصاحبة دمشق والزين عبيد الواحد بن صدقة الحراني بحلب وأبي المعالي أحمد الذهبي بالقاهرة برواية الأول عن السكالي أبي عبد الله بن النحاس ورواية الثالث عن أبي هريرة بن أبي هريرة عن أبي عبد الله بن عبد الرحمن البعلبي بشرطه ورواية الثاني عن جده الشريف أبي بكر محمد بن يوسف الحراني عن العزبي أبي إسحق إبراهيم بن صالح بن أبي جهمي هو والبعلبي عن الخطيب بن عبد الله محمد بن اسمعيل المرادوي عن أبي الفرج الثقفي ح هذا حديث ضعيف انفرد به عبد الله بن موسى وهو أبو الحسن السلمي كان أبو عبد الله بن منده سبي الرأي فيه وقال الحاكم أنه كتب عن دب ودرج من المجهولين وأصحاب الزوايا وفي رواياته كما قال الخطيب غرائب ومناكير وعجائب ومن روى هذا المسلسل عن السلمي الحسين بن محمد الطالقاني ومحمد ابن الحسين الصوفي ورواه الديلمي في مسنده مسلسلا من طريق أبي عبد الرحمن السلمي عن عبد الله بن موسى وأخرجه أبو عصمة الانسيكي في مسلسلاته عن أحمد بن عبد العزيز المتكفي اه قلت وقد سقط ذكر عبد الله بن موسى من سياق سند العراقي وقد زدت أنا ونقله المناوي في شرح الجامع عنه وليس فيه ذكر عبد الله بن موسى أيضا وهو لابد منه فإنه الذي عليه مدار هذا الحديث ومن سمع هذا الحديث بشرطه على الزين العراقي الصلاح محمد بن محمد الحسري وفي سياقه ذكر عبد الله بن موسى إلا أنه خالف في اسمه بخده وقد علم من ذلك أنه إنما سقط من قلم النساخ وقد قال المناوي أخبرني به والذي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس قال رأيت الشيخ معاذ وهو يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرني شيخ الإسلام يحيى المناوي ورأيت يقلم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم العراقي يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرني والذي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بسنده المتقدم ولا بأس بآراء سندی إلى المناوي فإن الاتصال في المسلسلات مرغوب وعالوه مطلوب أخبرني به شيخنا العلامة عبد الخالق ابن أبي بكر المزجاجي الحنفي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بمدينة زبيدة سنة ١١٦٤ قال أخبرني به الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المتكفي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بمكة قال أخبرنا عبد الله بن سالم البصري ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ محمد بن علاء الدين البابلي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا الشيخ عبد الرؤف بن تاج العارفين الحدادي المناوي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بسنده المتقدم (وهذه) حكمة ظاهرة عند صدق التأمل وتلك (الدقائق) الخفية (في الترتيب) المذكور في القص (تنكشف بنور النبوة في لحظة واحدة) لمن اقتبس جذوة منه (وإنما يطول التعب علينا) لبعدها عن تلك الأنوار (ثم لو سئلنا ابتداء وبالم يخطر لنا) بالبال (وإذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه) المراعى في ذلك (ربما تيسر لنا) بما عايناه صلى الله عليه وسلم وفي بعض النسخ باعائته صلى الله عليه وسلم ثم (بشهادة الحكم وتبيينه على المعنى استنباط المعنى) من ذلك (ولا تظن) أي السالك في طريق الحق (أن أفعاله صلى الله عليه وسلم كانت خارجة عن) دائرة (وزن) معنوي (وقانون) الهسي (وترتيب) رباني (بل جميع الأمور الاختيارية التي يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام) متنوعة (كان لا يقدم على واحد منها) معين بالاتفاق بل بمعنى يقتضي الاقدام (والقديم) على غيره (فإن الاسترسال مهملا كما) وفي بعض النسخ كيفما (يتفق معنية البهائم)

وهذه الدقائق في الترتيب تنكشف بنور النبوة في لحظة واحدة وإنما يطول التعب علينا ثم لو سئلنا ابتداء عن الترتيب في ذلك ربما يخطر لنا وإذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه ربما تيسر لنا بما عايناه صلى الله عليه وسلم وبشهادة الحكم وتبيينه على المعنى استنباط المعنى ولا تظن أن أفعاله صلى الله عليه وسلم في جميع حركاته كانت خارجة عن وزن وقانون وترتيب بل جميع الأمور الاختيارية التي ذكرناها يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام كان لا يقدم على واحد معين بالاتفاق بل بمعنى يقتضي الاقدام والتقديم فإن الاسترسال مهملا كما يتفق معنية البهائم



وضبط الحركات بموازن  
المعاني سحبة أولياء الله  
تعالى وكلما كانت حركات  
الإنسان وخطراته إلى الضبط  
أقرب وعن الإهمال وتركه  
سدى أبعد كانت مرتبته  
إلى رتبة الانبياء والأولياء  
أكثر وكانت قربه من الله  
عز وجل أظهر إذا القريب  
من النبي صلى الله عليه وسلم  
هو القريب من الله عز وجل  
والقريب من الله لا بد أن  
يكون قريبا القريب من  
القريب قريبا بالإضافة إلى  
غيره فنعوذ بالله أن يكون  
زمام حركاتنا وسكنا تاني يد  
الشیطان بواسطة الهوى  
واعتبر في ضبط الحركات  
بما كتبه الله عليه  
وسلم فإنه كان يكتب في عينه  
اليمين ثلاثا وفي اليسرى  
اثنين فيبدأ باليمين لشرفه  
وتفاوته بين العينين لتسكون  
الجملة وتوافان للترفضلا  
على الزوج فإن الله سبحانه  
وتعالى يحب الوتر فلا ينبغي أن  
يخالف فعل العبد من مناسبة  
لوصف من أوصاف الله  
تعالى ولذلك استحب الأيتار  
في الاستجمار وإنما لم  
يقصر على الثلاث وهو  
وترلان اليسرى لا يخصها  
الأواحدة والغالب أن  
الواحدة لا تستوعب  
أصول الاجتهاد بالكل وإنما  
خصص اليمين بالثلاث لأن  
التفضيل لا بد منه للايتار  
واليمين أفضل فهي بالزيادة  
أحق (فان قلت) فلم اقتصر  
على اثنين لليسرى وهي زوج

ومن لا يعقل المعاني (وضبط الحركات بموازن المعاني) الصادقة (سحبة أولياء الله تعالى) أي عادتهم  
وخلقهم (وكلما كانت حركات الإنسان) في أفعاله (وخطراته) في قصوده وأراداته (إلى الضبط) الإلهي  
أقرب (وعن الإهمال وتركه سدى) بلا حكمة (أبعد كانت مرتبته إلى الأولياء) والصديقين (والأنبياء)  
أكثر وكان قربه من الله عز وجل أظهر إذا القريب (بحركاته من الولي الرحاني هو القريب) من النبي صلى  
الله عليه وسلم هو القريب من الله عز وجل (بشيرة إلى ذلك قوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله) والقريب من الله  
لا بد أن يكون قريبا القريب من القريب بالإضافة (إلى غيره) الذي ليس هو قريبا  
(فنعوذ بالله أن يكون زمام حركاتنا وسكنا تاني) في الأمور والأفعال ولا كها (في ناحية الشيطان) أي في يده  
(بواسطة الهوى) النفس في (ولبين عن ضبط الحركات) بكتبه الله عليه وسلم فإنه (ثبت من حديث  
ابن عمر فيما رواه الطبراني باسناد ضعيف أنه) كان يكتب في عينه اليمين ثلاثا وفي اليسرى اثنين (أي) فيبدأ  
باليمين (لأنه كان من عادته التيمن في شأنه كله كما هو عند الترمذي في الشمائل وإنما كان يختار البداء  
باليمين من العين) لشرفها وتفاوتها في العينين (بان في أحدهما ثلاثا وفي الأخرى اثنين) (لتسكون الجملة  
وتران) أي فردا (فان للوتر فضلا على الزوج) من الأعداد (فان الله سبحانه وتعالى يحب الوتر) هو حديث  
وقد أغفل العراقي أخرجه أحمد والبخاري عن ابن عمر وقال الهيثمي رجاله موثقون وأخرجه محمد بن نصر  
في كتاب الصلاة عن أبي هريرة وابن عمر والمعنى أن الله تعالى واحد في ذاته لا يقبل الانقسام والتجزئة واحد  
في صفاته فلا شيء له واحد في أفعاله فلا شيء له ليس كمثل شيء وهو السميع البصير يحب الوتر أي صلاته  
أو أعم بمعنى أنه يثيب عليه ويقبله من عامله قبولاً حسناً قال القاضي وكل ما يناسب الشيء أدنى مناسبة كان  
أحب إليه محال يمكن له تلك المناسبة وعند الترمذي من حديث عاصم مثله زيادة فأوتروا يا أهل القرآن  
وهذا يؤيد من ذهب إلى أن المراد بالوتر صلاته وفيه إطلاق الوتر على الله تعالى ولكن لا من جهة العدد  
ولكن بمعنى لا نظيره كما إطلاق الفرد عليه بهذا المعنى (فلا ينبغي أن يخالف فعل العبد من مناسبة لوصف من  
أوصاف الله تعالى) فبمعنى عليه أن يكون من أهل الوتر في جميع الأفعال حتى يطلب العدد والسكينة قال  
الحكيم الترمذي خلق الله الأشياء على محبوب الوتر واحدا وثلاثا وخمسا وسبعاً فالعرش واحد والكرسي  
واحد والقلم واحد واللوح واحد والدار واحدة والسجن واحد وأبواب الجنة سبعة والأيام سبعة والأنهار  
سبعة وفترض على عباده خمس صلوات وعدد ركعاتها سبعة عشر وأم القرآن آياتها وتران آخر ما ذكره  
وقوله فلا ينبغي الخ قال المصنف في حاشية شرح الاسماء الحسنى ولقد سمعت الشيخ أبا علي الفارمدي عن شيخه  
أبي القاسم الكركاني أنه قال ان الاسماء التسعة والتسعين تصير أوصافاً للعبد السالك وهو بعد في السالك  
غير واصل وهذا الذي ذكره ان أراد به شيئاً يناسب ما أوردناه في التنبيهات فهو صحيح ولا يظن به الا ذلك  
ويكون في اللفظ نوع توسع واستعارة والأفعالي الاسماء هي صفات الله تعالى وصنانه لا تصير صفة لغيره  
ولكن معناه من يحصل ما يناسب تلك الأوصاف كما يقال فلان حصل علم الأستاذ وعلم الأستاذ لا يحصل  
للتلميذ بل يحصل له مثله ونظن فلان ان المراد ليس ما ذكرناه فهو باطل قطعاً أطال في تقرير كلامه  
فراجع (ولذلك) أي ولما كان الوتر محبوباً إلى الله تعالى (استحب الأيتار في الاستجمار) اما بمعنى استعمال  
الجزء في الاستجمار كما تقدم في بابيه أو بمعنى استعمال الجوز كما كان يفعل ابن عمر ونقل عن مالك أيضاً  
(وأنما لم يقتصر على الثلاث وهو وتر) بان يجعل في اليمين اثنين وفي اليسرى واحدا (لان اليسرى) على  
هذا (لا يخصها الا) كلمة واحدة والغالب أن الواحدة لا تستوعب أصول الاجتهاد بالكل) فلذلك  
أعطى لليمين ثلاثا ولليسرى اثنين فيحصل الأيتار بمجموعهما مع استعمال اليسرى حقها (وأنما خصص  
اليمين بالثلاث لان التفضيل لا بد منه للايتار واليمين أفضل) وأشرف (فهى بالزيادة أحق) من  
اليسار (فان قلت لم اقتصر على اثنين لليسرى وهي زوج) وقد قاتم بمجوبة الايتار في كل شيء وقد قال



ابن عربي في كتحال الورث في كل عين واحدة أو ثلاث لأن كل عضو عين مستقل (فالجواب أن ذلك ضرورة إذ لو جعل لكل واحد وترا) واحد أو ثلاثا (كان المجموع زوجا إذ الزوج الزوج) وهذا ظاهر ولكن يعكر عليه ما سأتى بعده أنه كان يكتحل في كل عين ثلاثا (ورعايته الايتار في مجموع النسل وهو في حكم الجله الواحدة أحب من رعايته في الاتحاد) وهذا على تقدير أن العينين في حكم عضو واحد فينظر فيه الى مجموع الفعل والحكمة المذكورة وان كانت صحيحة لكنها اذا عورضت بما يخالفها ينعدم حكمها وقد أشار المصنف لما يعارضها فقال (ولذلك) أي للايتار في كل عين (أيضا وجسه) لا يضاد الحكمة (وهو أن يكتحل في كل واحدة ثلاثا على قياس الوضوء وقد نقل ذلك في الصحيح وهو الأول) قال العراقي هو عند الترمذي وابن ماجه من حديث ابن عباس قال الترمذي حديث حسن اه قالت ولفظه عندهما كان له مكحلة يكتحل بها كل ليلة ثلاثا في هذه وثلاثا في هذه هكذا هو في البابا عند الترمذي وفي الشمايل نحوه وقال في العمل انه سأل البخاري عنه فقال هو غير محفوظ اه وقال الصدر المناوي فيه عباد بن منصور ضعفه الذهبي اه ولكن نقل المناوي في شرح الجامع قال البيهقي هذا أصح ما في الاحتال وفي أحاديث آخر أن الايتار بالنسبة الى العينين ولعل هذا ملحظ المصنف بقوله وقد نقل ذلك في الصحيح لا كما يتبادر عند الإطلاق انه من حديث الصحيحين قال ابن حجر في شرح الشمايل وآثر الثلاثة رعاية للايتار ومن ثم روى أبو داود من احتال فليورث ولانه متوسط بين الاقلال والاكثر ونحو الامور أوسطها (ولو ذهبت استقصى) أي أطلب نهاية (دقائق مراعاه صلى الله عليه وسلم في حركاته) وسكاته وأمره كلها (اطال الامر) عن البيان (فقس) أنت (بما سمعته) ونقل اليك (ما لم تسمع) ولم يبلغ اليك وتيقن بان أموره صلى الله عليه وسلم كلها بمناسبات روحانية وترتيبات الهيبة علمها من علمها وجهلها من جهلها (واعلم أن العالم) الكامل في العلم (لا يكون وارثا للنبي صلى الله عليه وسلم الا اذا اطلع على جميع معاني الشرع يعقضي لا يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم الا درجة واحدة وهي درجة النبوة وهي الدرجة الفارقة بين الوارث والموروث) عنه وظاهر سياقه يدل أن من اتصف بما ذكر فهو من الصديقين عند الله تعالى وذلك لانه ليس تحت درجة النبوة الا الصديقية وقد نالها (اذا الموروث) منه (هو الذي حصل المال له) بجهده (واشتغل بتحصيله) بأي وجه كان (واقدر عليه) بحيث صار ملكا له (والوارث هو الذي لم يحصل ذلك ولم يجتهد في تحصيله) ولم يقدر عليه (ولكن انتقل اليه) بالفريضة الشرعية (وتلقاه منه بعد حصوله) وتحقيق هذا المقام أن الموروث عنه يتخذ الوارث بما تعب في جميع ما ورثه غير أن الارث المعنوي الذي هو العلم لم ينقص شيئا من مورثه بوراثته الوارث بخلاف الدينار والدرهم فانهم انقل العين بالوراثه من المورث الى الوارث والانبياء ما ورثوا الا العلم وهو ما ورثهم الحق والعلماء ورثه الانبياء فالنبي وارث من وجه موروث من وجه وكذلك علماء الامة فمنهم من ورث علم الاحكام والشرع من ظاهر النبوة ومنهم من ورث علم الاسرار والكشف من باطن النبوة ولهما المرتبة الثانية من الوراثه وما يحصل الورثه من حضرة النبوة لا يقبل الشبهة كما يقبل العلم النظري فهو في غاية البيان وأي عامل عمل بامر مشروع وحصل من ذلك العلم علم بالله فهو من العلم الموروث وقد لوح المصنف الى ذلك حيث قال (فأمثال هذه المعاني مع سهولة أمرها بالاضافة الى الأغوار والاسرار) الخفية (لا يستقل بدركها ابتداء الا الانبياء) عليهم الصلاة والسلام فهم الوارثون عن الله تعالى بماله من محض عذائته وفضله (ولا يستقل باستنباطها) أي ابراز دقائق تلك المعاني (تلقيا) من صدور النبوة واقتباسا من مشكاة أنوارها وذلك (بعد تنبيه الانبياء عليها) تلويحا وتصريحا (الا لعلماء) الكامل (الذين هم ورثة الانبياء عليهم السلام) ثم لا يخفى ذلك الامر المنبه عليه سواء كان شرعا لنبي مخصوص أو كان شرعا لمن قبله من الانبياء قررته نبي هذا العامل فهو وارث من كان

فالجواب أن ذلك ضرورة  
اذ لو جعل لكل واحد وتر  
لكان المجموع زوجا إذ  
الزوج الزوج ورعايته  
الايتار في مجموع الفعل وهو  
في حكم الخصلة الواحدة أحب  
من رعايته في الاتحاد ولذلك  
أرضاه وهو أن يكتحل  
في كل واحدة ثلاثا على  
قياس الوضوء وقد نقل  
ذلك في الصحيح وهو الأول  
ولو ذهبت استقصى دقائق  
مراعاه صلى الله عليه وسلم  
في حركاته لطال الامر فقس  
اسمعه ما لم تسمع واعلم  
أن العالم لا يكون وارثا للنبي  
صلى الله عليه وسلم الا اذا  
اطلع على جميع معاني  
الشرع يعقضي لا يكون بينه  
وبين النبي صلى الله عليه وسلم  
الا درجة واحدة وهي  
درجة النبوة وهي الدرجة  
الفارقة بين الوارث والموروث  
اذا الموروث هو الذي حصل  
المال له واشتغل بتحصيله  
واقدر عليه والوارث هو  
الذي لم يحصل ولم يقدر عليه  
ولكن انتقل اليه وتلقاه  
بعد حصوله فأمثال هذه  
المعاني مع سهولة أمرها  
بالاضافة الى الأغوار  
والاسرار لا يستقل بدركها  
ابتداء الا الانبياء ولا يستقل  
باستنباطها تلقيا بعد تنبيه  
الانبياء عليها الا لعلماء  
الذين هم ورثة الانبياء  
عليهم السلام

العامل بشره خاصة ووارث نبيه بما قرره له فحشر في صفوف الانبياء عليهم السلام والله أعلم (السادس والسابع زيادة السرة وقلفة الحشفة) أعلم أن زيادة السرة تسمى بالسرة وهو جسم كالمصراع متصل بسرة منه وأما القلفة ففيها لغات المشهور منها على وزان قصبه والجمع قلف وقلفان كقصب وقصبان والثانية القلفة كغرفة والجمع قلف كغرف وهي الجلد التي تقطع في الختان ومن عظمته جلده هذه يقال له الاقلف وهي قلفة والقالف قطعها والحشفة بالتحريك رأس الذكر (أما السرة فتقطع في أول الولادة) في سياق المصنف هنا يجوز أن الذي يقطع هو الجلد المتصل كالمصراع بالسرة وليس هو نفس السرة وقوله في أول الولادة أي إذا ولد المولود يجب أن يبدأ أول شيء قطع سره فوق أربع أصابع وإنما وجب قطع هذا الجسم لأنه لو بقي على طوله لتعفن وتضرر الصبي برأسته وربما وصلت عفونته إلى السرة وإنما جعل القطع فوق أربع أصابع لأنه لو كان أقل من هذا لتألم الجنين به المأشديدا ويربط بصوفة نقيمة تقتل قتلا لطيفا وتوضع على موضع الربط خرقه مغموسة في الزيت ومما أضر به في قطع السر أن يؤخذ العروق الصفر ودم الاخوين والانزروت والكمون والاشنة والمر أجزاء سواء يستحق ويذر على سرته ثم تشد (وأما التطهير بالختان) أي قطع القلفة التي تغطي الحشفة من الرجل وقطع بعض الجلد التي في أعلى فرج المرأة ويسمى ختان الرجل عذارا بالعين المهملة والذال المعجمة والراء وختان المرأة خفاضا بالخاء المعجمة والضاد المعجمة أيضا فقد اختلف في الوقت الذي يشرع فيه (فعادة اليهود اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يشغل) أي يقوى (الولد أحب وأبعد من الخطر) هذا القول أشار به إلى وقته وهو البلوغ أو بعده على الصحيح من مذهب المصنف لما روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس أنه سئل مثل من أنت حين قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنا يومئذ مختون وكانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك وأما وقت الاستحباب فقال الماوردي هو قبل البلوغ والاختيار في اليوم السابع من بعد الولادة وقبل من يوم الولادة فإن أخرف في السنة السابعة فإن بلغ وكان نضوا نجيفا بعلم من حاله أنه إن خست تلف سقط الوجوب ويستحب أن لا يؤخر عن وقت الاستحباب الالعذر وذكر القاضي الحسين أنه لا يجوز أن يختن الصبي حتى يصير ابن عشرين سنة لأنه حينئذ يضرب على ترك الصلاة وألم الختان فوق ألم الضرب فيكون أولى بالتأخير وزيفه النووي في شرح المذهب ولم يذكر المصنف حكم الختان هل هو واجب أو سنة وقد اختلف العلماء فيه فذهب أكثر العلماء إلى أنه سنة وليس بواجب وهو قول مالك وأبي حنيفة في رواية وفي أخرى عنه واجب وفي أخرى عنه يأثم بتركه وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي وذهب الشافعي إلى وجوبه مطلقا وهو مقتضى قول سحنون من المالكية وذهب أحمد وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه واجب في حق الرجال سنة في حق النساء واحتج من قال أنه سنة بما (قال صلى الله عليه وسلم الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء) هكذا بالواو في سائر نسخ الكتاب ومثله في الجامع وفي نسخة العراقي وغديرها بحذفها قال رواه أحمد والبيهقي من رواية أبي المليح بن أسامة عن أبيه بأسناد ضعيف اه قلت ورواه الطبراني والبيهقي أيضا من حديث شاذ بن أوس وأبي أيوب وابن عباس وفي سند الإمام أحمد الحاج بن أرطاة عن والد أبي المليح والحجاج ضعيف لا يحتج به وقال ابن عبد البر أنه يدور على الحاج بن أرطاة وليس ممن يحتج به قال العراقي وقد رواه الطبراني في مسنده الشاميين من غير طريق الحاج بن رواية سعيد بن بشير عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس وأجاب من أوجبه بأنه ليس المراد بالسنة هنا خلاف الواجب بل المراد الطريقة واحتج من أوجبه بقوله تعالى أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رفعه اختن إبراهيم النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمانين سنة بالقدم وقدرى أبو يعلى من طريق علي بن رباح مصغرا قال أمر إبراهيم بالختان فاختن بالقدم فاشد عليه فأوحى الله إليه مجلت قبل أن تأمر بك بالته فقال يارب كرهت أن

السادس والسابع زيادة السرة وقلفة الحشفة أما السرة فتقطع في أول الولادة وأما التطهير بالختان فعادة اليهود في اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يشغل الولد أحب وأبعد عن الخطر قال صلى الله عليه وسلم الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء

أخرج أمره وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة الفطرة خمس فذكر الختان وأغرب القاضي أبو بكر بن  
العربي في شرح الموطأ حيث قال عندي أن الحصال الخمس المذكورة كلها واجبة وتعقبه أبو شامة على  
ما سألني في آخر هذا الكتاب ونقل ابن دقيق العيد عن بعض العلماء أنه قال دل الخبر على أن الفطرة بمعنى  
الدين والأصل فيما أضيف إلى الشيء أنه منه أن يكون من أركانه لا من زوائده حتى يقوم دليل على خلافه  
وقد ورد الأمر باتباع إبراهيم عليه السلام وعلمت أن هذه الحصال أمر بها إبراهيم عليه السلام وكل شيء  
أمر الله تعالى باتباعه فهو على الوجوب لمن أمر به وتعقب بأن وجوب الاتباع لا يقتضي وجوب كل متبوع  
فيه بل يتم الاتباع بالامتنال فإن كان واجبا على المتبوع كان واجبا على التابع أو نذبا فندب ويتوقف  
ثبوت هذه الحصال على الأمانة على ثبوت كونها كانت واجبة على إبراهيم عليه السلام ومما احتج به القائلون  
بالوجوب ما رواه أبو داود من حديث عيسى بن كثير بن كليب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم  
قال للرجل الذي أسلم ألق عنك شعر الكفر واختن فاستدل ابن سريج على وجوبه بالأجاء على تحريم  
النظر إلى العورة فلولا أن الختان فرض لما أبيع النظر إليها من المختون وتعقب بأن سند الحديث ضعيف  
وقد قال ابن المنذر لا يثبت فيه شيء وقال ابن القطان عثيم وأبو مجهولان وقال الذهبي فيه انقطاع وفي الفتح  
أنه ضعيف ونقض ابن عبد البر ما قاله ابن سريج بجواز نظر الطبيب وليس الطب واجبا إجماعا واستدل  
أبو حامد والماوردي بأنه قطع لا يستخلف من الجسد تعبدا فلا يكون الا واجبا وقاساه على وجوب القطع  
في السرقة واحترزا بعدم الاستخلاف عن الشعر والظفر والتعبد عن القطع لا كلة فإنه لا يجب وتعقب  
بأن قطع البدن ما أبيع في مقابلة جرم عظيم فلم يتم القياس واحتج القائل لو جوبه بأن بقاء القلفة يحبس  
النجاسة ويمنع صحة الصلاة فتجب إزالة النجاسة وبها ينشأ الفهم واحتج الماوردي فقال في الختان  
ادخال ألم عظيم على النفس وهو لا يشرع إلا في إحدى ثلاث خصال المسكنة أو عقوبة أو وجوب وقد انتفى  
الاثنان فثبت الثالث وتعقبه أبو شامة بأن في الختان عدة مصالح كزبد الطهارة والنظافة فإن القلفة من  
المستقذرات عند العرب وكثر ذمهم للآلقة في أشعارهم \* (تنبيه) \* قال النضر الرازي الحكمة في  
الختان أن الحشفة قوية الجس فسادت مستورة بالقلفة تقوى اللذة عند المباشرة فإذا قطعت القلفة  
تصلبت الحشفة فضعفت اللذة وهو اللائق بشريعتنا تقليل اللذة لقطعها لها فالعدل الختان \* (مهمة) \*  
اختلف في ختان نبينا صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال أحدها أنه ولد مختونا مقطوع السرة أخرجه  
ابن عساکر من حديث أبي هريرة والطبراني في الأوسط وأبو نعيم والخطيب من طرق عن أنس نحوه  
ومعه الضياء في المختارة لكن نقل العراقي عن السكالي بن العديم أنه قال لا يثبت في هذا شيء وأقره عليه  
وبه صرح ابن القيم ورد على من جعله من خصائصه صلى الله عليه وسلم فقد نقل ابن دريد في الوشاح عن  
ابن السكالي أن غيره من الأنبياء كذلك وذكر الحافظ بن حجر أن العرب تزعم أن الغلام إذا ولد في القمر  
فسخت قلفته أي اتسعت فيصير كالمختون الثاني أنه صلى الله عليه وسلم ختنه جده عبد المطلب يوم سابعه  
وصنع له مادية وسماه محمدا أورده ابن عبد البر في التمهيد من حديث ابن عباس الثالث أنه صلى الله عليه  
وسلم ختن عند حليمة السعدية ذكره ابن القيم والذيل ومغلطاي وقالان جبريل عليه السلام ختنه  
حين طهر قلبه وكذا أخرجه الطبراني في الأوسط وأبو نعيم من حديث أبي بكره لكن قال الذهبي أن هذا  
منكر والله أعلم (وينبغي أن لا يبلغ في خفض المرأة) أي ختانها (قال صلى الله عليه وسلم لا م عطيية)  
الانصارية (وكانت تخفض) أي تختن للنساء (يا أم عطية أشمى ولا تنسكى فإنه أسرى للوجه وأخطى  
عند الزوج) قال العراقي رواه الحاكم والبيهقي من حديث النخعي بن قيس ولا يابى داود نحوه من حديث  
أم عطية وكلاهما ضعيف اه والاشمام هو أن يكون بين وبين والنك هو المبالغة في العمل قاله الرخشي  
وقد أخرج الطبراني في الكبير أيضا من هذا الطريق ولعله أخفض ولا تنسكى فإنه أنضر للوجه وأخطى

وينبغي أن لا يبلغ في خفض  
المرأة قال صلى الله عليه  
وسلم لا م عطيية وكانت  
تخفض بأم عطية أشمى ولا  
تنسكى فإنه أسرى للوجه  
وأخطى عند الزوج

أى أكثر لسانه الوجه ودمه

وأحسن في جاعها فانظر  
الى جزالة لفظه صلى الله  
عليه وسلم في السكينة والى  
اشراق نور النبوة من  
مصالح الاخرة السنية هي  
أهم مقاصد النبوة الى  
مصالح الدنيا حتى انكشف  
له وهو أى من هذا الامر  
النازل قدره ما وقع  
الغفلة عنه خيف ضرره  
فسبحان من أرسله رجة  
للعالمين ليجمع لهم بين  
بعثته مصالح الدنيا والدين  
صلى الله عليه وسلم الثامنة  
ما طال من اللحية وانما  
أخرهاها الخلق بهما فى  
اللحية من السن والبدع اذ  
هذا أقرب موضع يليق به  
ذكرها وقد اختلفوا فيها  
طال منها فقبيل ان قبض  
الرجل على لحيته وأخذ  
ما فضل عن القبضة فلا بأس  
فقد فعله ابن عمر وجاعة  
من التابعين واستحسنه  
الشعبي وابن سيرين وكرهه  
الحسن وقنادة وقالوا  
عافية أحب لقوله صلى الله  
عليه وسلم اعفوا اللحية  
والامر في هذا قريب ان  
لم ينتم الى تقصيص اللحية  
وتدويرها من الجوانب  
فان الطول المفرط قد يشوه  
الخلق وتو بطلان السنة  
المغتابين بالنزاهة فلا بأس  
بالاحتراز عنه على هذه  
النية وقال النخعي عجت  
لرجل عاقل طويل اللحية

عند الزوج ولفظ الضحك بن قيس كان بالمدينة امرأة يقال لها أم عطية تخفض الجوارى فقال لها رسول الله  
صلى الله عليه وسلم ذلك والضحك بن قيس راوى هذا الحديث قيل هو الفهرى وقيل غيره وقال الحافظ بن  
خزيمه رواه أبو داود في السنن وأعله بمحمد بن حسان فقال مجهول ضعيف وقال في موضع آخر كلاهما ضعيف  
وعنى أسرى للوجه (أى أكثر لسانه الوجه ودمه) لان شهوته تبق بالاشمام فيرجع الدم الى الوجه  
ويظهر فيه الطراوة (و) معنى قوله وأحطى عند الزوج أى (أحسن في جاعها) وذلك لان الخافضة اذا  
استأصلت جلد الختان ضعفت شهوة المرأة فكرهت الجماع فقلت حظونها عند بعلمها كما انها اذا تركتها  
بها فلم تأخذ منها شيئا بقيت غلظتها فقد لا تسكت في جماع حليلها فتقع في الزنا فأخذ بعضها تعديل الخلقة  
والشهوة (فانظر الى جزالة لفظه صلى الله عليه وسلم في الكناية) مع كمال اليجاز والاختصار والتلويح  
الى اختيار الوسط الذى هو العدل (و) انظر الى اشراق نور النبوة في مصالح الاخرة التى هي أهم مقاصد  
النبوة الى مصالح الدنيا (وقد انكشف له) (من وراء حجاب (وهو) صلى الله عليه وسلم مع ذلك  
(أى) لم يقرأ ولم يكتب ولا جلس بين يدي معلم (من هذا الامر النازل قدره) يشير الى الحديث المتقدم  
(ما) وقعت الغفلة عنه (ولم ينه على ذلك) (خيف ضرره) واشتد شره (فسبحان من أرسله رجة للعالمين)  
محضة (ليجمع لهم بين بعثته) أى بركتها (مصالح الدنيا والدين) من كل ما يحتاج اليه الانسان منها  
(صلى الله عليه وسلم) وشرف وكرم ومجد وعظم \* (مهمة) \* قال السهيلي في الروض نقلا عن نوادر أى  
زيد أول امرأة خففت من النساء وثقت اذنها وجرت ذيلها باحر وذلك ان سارة غضبت عليها فخلعت  
أن تقطع ثلاثة أعضاء من أعضائها فأمرها ابراهيم عليه السلام أن تبرقها بثقب اذنها وخفها  
فصارت سنة في النساء اه (الثامن) من خصال الفطرة كما هو في حديث عائشة على ما سألني بيانه اعفاء  
اللحية وهو (ما طال من اللحية وانما أخرهاها الخلق بهما فى اللحية من السن والبدع اذ هذا أقرب موضع  
يليق به ذكرها وقد اختلفوا فيما طال منها فقيل ان قبض الرجل على لحيته وأخذ ما فضل عن القبضة  
فلا بأس) في ذلك (فقد فعله) من الصحابة عبد الله (بن عمر) بن الخطاب رضى الله عنه (وجاعة من  
التابعين واستحسنه الشعبي) الفقيه عامر بن شراحيل (وابن سيرين) مجتهد آخرون (وكرهه الحسن)  
البصرى (وقنادة) من دعامة أبو الخطاب السدوسي (وقالوا تركها عافية) أى عفوا (أحب لقوله صلى الله  
عليه وسلم اعفوا اللحية) كفى الصحيحين من حديث ابن عمر وفي رواية أو فوا وفي رواية وفروا وفي رواية  
أرخوا بالخاء المعجمة على المشهور وقيل بالجيم من الترك والتأخير وأصله الهمز فحذف تخفيفا واعفاء  
اللحية توفير شعورها وتكثيره وانه لا يأخذ منه كالشارب من عفا الشيء اذا كثرت وزاد وهو من الاضداد  
وفي الفعل المتدنى لغتان أعفاه وعفاه وجاء المصدر هنا على الرباعى قال العراقي واستدل به الجمهور على  
أن الاولى ترك اللحية على حالها وأن لا يقطع منها شئ وهو قول الشافعى وأصحابه وقال عياض يكره حلقها  
وقصها وتحريفها وقال القرطبي في المنهاج لا يجوز حلقها ولا تنطها ولا قص الكثير منها قال عياض وأما  
الاخذ من طولها فحسن قال ويكره الشهرة في تعظيمها كما يكره في قصها وحزها قال وقد اختلف السلف  
هل لذلك حد فمنهم من لم يحدد شيئا في ذلك الا انه لا يتركها بحدا الشهرة ويأخذ منها وكره مالك طولها  
جدا ومنهم من حدد بجازاد على القبضة فيزال ومنهم من كره الاخذ منها الا في حج أو عمرة اه (والامر في  
هذا قريب اذ لم ينتم الى تقصيص اللحية وتدويرها من الجوانب) كما هو شأن أهل الذمارة (فان الطول  
المفرط) فيها (قد يشوه الخلقة) الاصلية (و يطلق السنة المغتابين بالنز) والتعيب (اليه فلا بأس  
بالاحتراز عنه على هذه النية وقال) ابراهيم بن الاسود (النخعي) فقيه الكوفة (عجت لرجل) ونص  
القوت بجما من رجل (عاقل طويل اللحية كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها) ونص القوت فيجعلها  
(بين لحيته فان التوسط في كل شئ حسن ولذلك قبيل) ونص القوت وقال بعض الادباء (كلما طالت

كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها بين لحيته فان التوسط في كل شئ حسن ولذلك قبيل كلما طالت

اللحية نشمر العقل) وقال آخر ما طالت اللحية من رجل الا ونقص من عقله بمقدار ما طال من لحيته قال صاحب القوت وأنشدت لبعض الظرفاء

لا تجبن للحية \* طالت منابتها طويلا نهوى بماء صاف الريا \* حكايمها ذنب الحسيلة  
قد يدرك الشرف الفتي \* يوما ولحيته قلبه

وأنشدت لبعض العرب لعمر كمال الفتيان أن تنبت اللحية \* ولكنما الفتيان كل فتى ندى  
(فصل) \* (وفي اللحية عشر خصال مكروهة وبعضها أشد من بعض) ونص القوت وفي اللحية من خفايا الهوى ودقائق آفات النفوس ومن البدع المحدثه اثنا عشر خصلة بعضها أعظم من بعض وكلها مكروهة وقد كُتِبَ أجلنا ذلك عددا في باب آفات النفوس (وهو خضابها بالسواد) لأجل الهوى وندب الشيب (وتبييضها بالكبريت) وغيره استعجالا لطهار علو السن وسرا للحدائث والتعليم (و) من ذلك (تنفهاؤ) أيضا (تنف الشيب منها) تغطية للتسكهل (والنقصان والزيادة فيها) على ما سيأتي بيانه (وتسريحها تصنع لأجل الرياء) ونص القوت لأجل الناس (وتركها شعنة) تغلبة مغبرة (إظهار الزهد) والتهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (و) من ذلك (النظر الى سوادها عجباً) بها وخيلاء وغرة (بالشباب) ونفرا (و) من ذلك النظر (الى بياضها تكبرا بعلو السن) وتطاولا على الشباب فيعجبه نظره اليها عن النظر لنفسه من تعلم العلم وتعلم القرآن الذي لا يسعه جهله (و) من ذلك (خضابها بالجرة والصفرة من غيرنية) صالحة (تشبهها بالصالحين) والقراء من أهل السنة فهذه عشر خصال وزاد صاحب القوت فقال ومنه تقصيصها كالتعبية طاقة على طاقة للترين والتصنع ووافقه النووي فعند الخصال المكروهة فيها اثني عشر كما قاله صاحب القوت وزاد حلقها وعقدتها وضفرها وبه تمت الخصال اثني عشر ثم فسر المصنف تلك الخصال فقال (أما الاول وهو الخضاب بالسواد) لالفرض الجهاد (فهو منهي عنه لقوله صلى الله عليه وسلم خبز شبابكم من تشبه بشيوخكم وشريوكم من تشبه بشبابكم) كذا في القوت ولكن قال بكهولكم بدل بشيوخكم قال العراقي أخرجه الطبراني من حديث وثالة بن الاسقع باسناد ضعيف اه قلت وكذا أبو يعلى قال الهيثمي وفيه من لم أعرفهم وأخرجه البيهقي عن ابن عباس وقال تفرد به بحر بن كنيز السقار بحر قال في الكاشف تركوه وفي الضعفاء اتفقوا على تركه وفيه أيضا الحسن ابن أبي جعفر وهو ضعيف وأخرجه ابن عدى عن ابن مسعود وقال ابن الجوزي حديث لا يصح (والمراد بالتشبه بالشيخوخة) في الحديث المذكور (في الوقار لافي تبييض الشعر) فإنه مكروه لما فيه من اظهار علو السن توصلا الى التصدير وقال ابن أبي ليلى يعجبني ان أرى قفا الشاب أحسبه شيخا وأبغض أن أرى قفا الشيخ أحسبه شابا فاذا هو بشيخ وأخذ الماوردي من الحديث انه ينبغي للطالب الاقتداء بأشياخه والتشبه بهم في جميع أفعالهم ليصير لها لغا وعليها ناسنا ولما خالفها بمجانبا وقال المناوي في شرح الجامع معنى من تشبه بكهولهم أى في سيرتهم لافي صورتهم فيغلب عليه وقار العلم وسكينة الحلم وزهدة التقوى من مدانى الامور وكف نفسه عن علة الطبع وخالق سوء التصايب واللهو فيكون في الدنيا في رعاية الله وفي القيامة في ظله ومعنى من تشبه بشبابكم أى في العجلة والنبات والصبر عن الشهوات والقصد من حب الشباب على اكتساب الحلم وزجر الكهول عن الخفة والطيش (ومنهي) رسول الله صلى الله عليه وسلم (عن الخضاب بالسواد) قال العراقي أخرجه ابن سعد في الطبقات من حديث عمرو بن العاص باسناد منقطع ولمسلم من حديث جابر وغيره وهذا شيء واجتنبوا السواد قاله حين رأى بياض شعر أبي ثعافة قلت وأخرجه أحمد عن أنس بلطف غيروا الشيب ولا تقر به السواد وزاد في الفرزدق وسبني أبافحافة (وقال) صلى الله عليه وسلم (هو خضاب أهل النار) أى الخضاب بالسواد (وفي لفظ آخر الخضاب بالسواد خضاب الكفار) قال العراقي أخرجه الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الكافر قال ابن أبي

اللحية نشمر العقل (فصل)  
وفي اللحية عشر خصال  
مكروهة وبعضها أشد  
مكروهة من بعض خضابها  
بالسواد وتبييضها بالكبريت  
وتلفها وتنف الشيب منها  
والنقصان منها والزيادة  
فيها وتسريحها تصنع لأجل  
الرياء وتركها شعنة اظهار  
الزهد والنظر الى سوادها  
عجباً والشباب والى بياضها  
تكبرا بعلو السن وخضابها  
بالجرة والصفرة من غيرنية  
تشبهها بالصالحين \* أما  
الاول وهو الخضاب  
بالسواد فهو منهي عنه  
لقوله صلى الله عليه وسلم  
خير شبابكم من تشبه  
بشيوخكم وشريوكم من تشبه  
بشبابكم والمراد  
بالتشبه بالشيخوخة في الوقار  
لا في تبييض الشعر ومنهي  
عن الخضاب بالسواد وقال  
هو خضاب أهل النار وفي  
لفظ آخر الخضاب بالسواد  
خضاب الكفار

و تزوج رجل على عهد عمر  
رضي الله عنه وكان يخضب  
بالسواد فنصل خضابه  
وظهرت شيبته فرفعه أهل  
المرأة إلى عمر رضي الله عنه  
فردنكاحه وأوجعه فمر با  
وقال غررت القوم بالشباب  
ولبست عليهم شيبتك  
ويقال أول من خضب  
بالسواد فرعون لعنه الله  
وعن ابن عباس رضي الله  
عنه عن النبي صلى الله  
عليه وسلم أنه قال يكون في  
آخر الزمان قوم يخضبون  
بالسواد كمواصل الحمام  
لا يرحون رائحة الجنة  
الثاني الخضب بالصفرة  
والحمر وهو جائر تلبس  
للشيب على الكفار في الغزو  
والجهاد فلم يكن على  
هذه النية بل للتشبه بأهل  
الدين فهو مذموم وقد قال  
رسول الله صلى الله عليه وسلم  
الصفرة خضب المسلمون  
والحمر خضب المؤمنون  
وكانوا يخضبون بالحناء  
للحمره والخلق والكتم  
للصفرة وخضب بعض  
العلماء بالسواد لاجل الغزو  
وذلك لأبأس به إذا حثت  
النية ولم يكن فيه هوى  
وشهوة

حاتم منكرا هوسبأني بقية الحديث قريبا ومذهب الشافعي ندب خضب الرجل والمرأة بخو حرة أو  
صفرة ويحرم عليهم ما خضابه بالسواد إلا الرجل لحاجة الجهاد وقيل يكرهه قاله ابن حجر في شرح الشرائع وأما  
قول عياض منع إلا كثرون الخضب مطلقا وهو مذهب مالك فقد رده النووي بما هو مذكور في شرح  
مسلم (وتزوج رجل) بالمرأة (على عهد عمر رضي الله عنه وكان يخضب بالسواد فنصل) أي زال  
(خضابه وظهرت شيبته) وفي القوت فظهرت شيبته وفي بعض النسخ وظهرت شيبته (فرفعه أهل المرأة إلى عمر  
رضي الله عنه فردنكاحه وأوجعه فمر با وقال غررت القوم بالشباب ولبست عليهم شيبتك) وأنص التوت  
ودلبست عليهم شيبتك (ويقال أول من خضب بالسواد فرعون) مالك مصر (لعنه الله) نقله صاحب  
القوت وذكره السيوطي في الأوليات (وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يكون  
في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كمواصل الحمام لا يرحون رائحة الجنة) أورده صاحب القوت  
وقال رواه سعيد بن جابر عن ابن عباس وقال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي من حديثه بأسناد جيد  
اه والحواصل جمع حوصلة الطائر بتثنية اللام وتخفيفها معروف ولا يرحون أي لا يشمون (الثاني  
الخضب بالصفرة والحمر) عدة في الأجمال آخره وقدمه في التفصيل لمناسبة ما قبله ولا بأس في ذلك (وهو  
جائر) إذا قارنته نية صالحة وهو أن يكون (تلبس بالشيب على الكفار في الغزو) عليهم (والجهاد) فيهم  
(فان لم يكن على هذه النية بل للتشبه بأهل الدين) والصالحين وليس منهم (فهو مذموم) ولا يخفى أن  
مذهب المصنف أن الخضب بغير السواد سنة سواء كان بحمره أو صفرة وهذا لا يحتاج فيه إلى نية  
الجهاد بل حاجة الجهاد تبج السواد فضلا عن غيره كما تقدم فتأمل (وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
الصفرة خضب المسلمون والحمر خضب المؤمنون) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه  
الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الأفراد قال ابن أبي حاتم منكرا اه قلت أورده الحاكم  
في المناقب ولكن لفظهم الصفرة خضب المؤمنون والحمر خضب الكفار قال بعض  
رواته دخل ابن عمر على ابن عمر وقد سود لحية فقال السلام عليك أيها الشبيب قال أما تعرفني  
قال أعرفك شيخا وأنت اليوم شاب سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فذكره قال الذهبي  
منكره وقال الهيثمي فيه من لم أعرفه وتعبيه بالثمة نارة وبالسلبين أخرى تفنن وهذا الحديث كما  
تراه مشتمل على ثلاث جمل وقد قطع المصنف كما ترى تبعا لصاحب القوت (وكانوا يخضبون بالحناء  
للحمره والخلق والكتم للصفرة) هكذا أورده صاحب القوت والخضب بهم ما محبوب مطلوب لكونه  
دأب الصالحين وفي الصحيحين من حديث ابن عمر أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصبغ بالصفرة وهو  
دليل مذهب المصنف أن الخضب بغير السواد سنة ويدل له ما رواه أبو داود في سننه مرر جل على النبي صلى  
الله عليه وسلم قد خضب بالحناء والكتم فقال هذا حسن فرأى خرب خضب بالصفرة فقال هذا أحسن من  
هذا كله وما قال عياض من منع الخضب مطلقا وعزاه لمالك والأكثرين لما روى من النهي عن تغيير  
الشيب ولأنه صلى الله عليه وسلم لم يغير شيبته وقد أجاب عنه النووي بأن ما مر من حديث ابن عمر وغيره  
لا يمكن تركه ولا تأويله قال والمختار أنه صلى الله عليه وسلم صبغ في وقت وترك في معظم الأوقات فأخبر كل  
بما رأى وهو صادق وهذا التأويل كالمكتن للجمع به بين الأحاديث والله أعلم والحناء معروف والكتم  
محرمة ويشدد من نبات الجبال ورقه كورق الأس يخضب به مدقوقا له غمر كقدر الطافل ويسود إذا اضجع  
وقد يعصر منه دهن يستصحب به في البوادي وإذا خلط بالوشمة خضب سوادا وتقدم أن الخضب بالسواد  
حرام مالم ينوا للجهاد (و) قد (خضب بعض العلماء بالسواد لاجل الغزو) على الكفار فيهم لئلا يشاب  
قوى فيها بون منه ومنهم عبد الله بن عمرو فإنه كان يخضب كذلك بهذه النية (وذلك لأبأس به إذا حثت  
النية ولم يكن فيه هوى وشهوة) للنفس والأصل فيه لصاحب القوت حيث قال فاما الخضب بالسواد فقد

روى عن بعض العلماء من كان يقاتل في سبيل الله عز وجل انه كان يخضب بالسواد ولكن لم يخضب به  
 لأجل الهوى ولا لتدليس الشيب انما كان يده هذا من اعداد العدة لاعداء الله لعنى قوله تعالى وأعدوا  
 لهم ما استطعتم من قوة واظهار الشباب من القوة وقدر مل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه واضطرب  
 هو وأصحابه ليراهم الكفار فيعلمون ان فيهم جلودا وقوة ومن صنع شيئا بنية حسنة صالحة يريد بذلك وجه  
 الله تعالى وكان عالما بما ذهب اليه فهو فاضل في فعله كان ذلك من أدون أعماله فلا ينبغي أن يستن به فيه  
 لانا وينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من شر الناس منزلة من يقتدى بسيرة المؤمن ويترك  
 حسنته فاخبر ان المؤمن سيرة وحسنة وان من شرار الناس من تأسى بهم معذرة لنفسه في هواها (الثالث  
 تبييضها بالكبريت) ونحوه والكبريت عيني يجرى فاذا جدماءه صار كبريتا وهو أنواع أصفر وأبيض وكدر  
 وجميع أنواعه يبيض الشعر بخورا (استجلا لاظهار علو السن) وسرا للعدا (توصلا الى التوقير)  
 والتعظيم عند الناس والرياسة (و) توصلا الى (قبول الشهادة) أى لتقبل شهادته عند الحكم (و) الى  
 (التصديق بالرواية) أى لينفق بذلك حديثه (عن الشيوخ) الماضين ويدعى بالنسب مشاهدة من لم يره  
 وقد فعل ذلك بعض السهود وبعض المحدثين (وتزفعا عن الشباب واظهار الكثرة العلم) وقد فعل ذلك  
 بعض القصاص والوعاظ لرواج قولهم (ظنا) منه بجهله (بان كثرة الايام) التى يصيب شعر لحينه (تعطيه  
 فضلا) أو تجعل فيه علما ولا يعلم ان العقل غراثر في القلوب وان العلم والعمل مواهب من الله تعالى علام  
 الغيوب واليه أشار المصنف بقوله (وهيات فلا يزيد كبر السن للجاهل الاجهلا فالعلم ثمرة العقل وهى  
 غريزة) في القلب (ولا يؤثر الشيب فيها) بكثرة وزيادة (ومن كانت غريزته الحق) وطبيعته الجهل  
 (فطول المدة) وكثرة الايام (يؤكدهما) كلما كبر ويزيد جهله كلما أسن وراىنا جميع ذلك كثيرا  
 في كثير من الناس (وقد كان الشيوخ) في السن والعلم (يقدمون الشباب) و يرون فضلهم (بالعلم)  
 والدين تواضعا وخباتا لا تكبر بالسكر ولا علوا (كان) أمير المؤمنين (عمر بن الخطاب رضى الله عنه  
 يقدم) عبدالله (بن عباس) وهو حديث السن على أكبر العجاية ويسأله دونهم) هكذا أورده صاحب  
 القوت وقال ابو نعيم في الحلية حدثنا سليمان حدثنا على بن عبد العزيز حدثنا عارم أبو النعمان حدثنا أبو  
 عوانة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان عمر يدخلنى مع أشياخ يدرفقال بعضهم لم  
 تدخل هذا الذى معنا ولنا بناء مثله فقال انه من قد علمتم قال فدعاهم ذات يوم ودعاهم معهم ومارأته دعاه  
 يومئذ الاير بهم منى فقال ما تقولون اذا جاء نصر الله والفتح حتى ختم السورة فقال بعضهم أمرنا أن نحمد الله  
 ونستغفره اذا جاء نصرنا وفتح علينا وقال بعضهم لا ندرى ولم يقل بعضهم شيئا فقال لى يا ابن عباس أ كذلك  
 تقول قلت لا قال فاستأول قلت هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه الله اذا جاء نصر الله والفتح  
 ففتح مكة فذلك علامة أهلك فسج بحمد ربك واستغفره انه كان توابا قال عمر ما أعلم منها الا ما تعلم حدثنا  
 أحمد بن جعفر بن مالك حدثنا محمد بن يونس الكرمي حدثنا أبو بكر الحنفي حدثنا عبيد الله بن وهب عن  
 محمد بن كعب القرظي عن ابن عباس ان عمر بن الخطاب جلس في زهط من أصحاب رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم من المهاجرين فذكروا ليلة القدر فتسككهم منهم من سمع فيها شيء ما سمع فتراجع القوم فيها الكلام  
 قال عمر مالك يا ابن عباس صامت لا تتكلم تكلم ولا تمنعك الحدانة قال ابن عباس فقلت يا أمير المؤمنين ان  
 الله وتر يحب الوتر فجعل أيام الدنيا تدور على سبع وخلق الانسان من سبع وخلق أرزاقنا من سبع وخلق  
 فوقنا السموات سبعا وخلق تحتنا أرضين سبعا وأعطى من المائى سبعا ونهى في كتابه عن نكاح الاقربين  
 من سبع وقسم الميراث في كتابه على سبع ونقع في السجود من أجسادنا على سبع وطاف رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم سبعا بالكعبة وبالصفا والمروة سبعا ورمى الجار سبع لاقامة ذكر الله بمناذ كرى في  
 كتابه فأراها في السبع الاواخر من شهر رمضان والله أعلم قال فتعجب عمر وقال ما وافقني فيها أحد

الثالث تبييضها بالكبريت  
 استجلا لاظهار علو السن  
 توصلا الى التوقير وقبول  
 الشهادة والتصديق بالرواية  
 عن الشيوخ وتزفعا عن  
 الشباب واظهار الكثرة  
 العلم ظنا بان كثرة الايام  
 تعطيه فضلا وهيات فلا  
 يزيد كبر السن للجاهل الا  
 جهلا فالعلم ثمرة العقل وهى  
 غريزة ولا يؤثر الشيب  
 فيها ومن كانت غريزته  
 الحق فطول المدة يؤكدهما  
 جافا وقد كان الشيوخ  
 يقدمون الشباب بالعلم  
 كان عمر بن الخطاب رضى الله  
 عنه يقدم ابن عباس وهو  
 حديث السن على أكبر  
 العجاية ويسأله دونهم



عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الغلام الذي لم نستوشث رأسه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال التمسوها في العشر الاواخر ثم قال يا هؤلاء من يؤذي بني من هذا كداء ابن عباس (وقال ابن عباس رضي الله عنه) ونص القوت وروى عن ابن عباس وغيره (ما آتى الله عبده علما) ونص القوت عبد العلم (الاشابا والخبر كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا سمعنا فقيذ كرههم يقال له ابراهيم وقوله تعالى) ونص القوت ثم تلا قوله تعالى (انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا) الى هنا نص القوت فالاولى فيها وصف ابراهيم عليه السلام بالفتوة والثانية في حق أصحاب الكهف والثالثة في حق يحيى عليه السلام وكلهم وصفوا بالفتوة (وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقبله يا أبا جزة) وهي كنية أنس (فقد أسن فقال لم يشبه الله بالشيب فقبل أهوشين فقال كلكم يكرهه) هكذا أوردته صاحب القوت قال العراقي متفق عليه من حديث أنس دون قوله فقبل الى آخره ولمسلم من حديثه وسئل عن شيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما شأنه الله بيضاء اه قلت ولمسلم عن أنس روايات أخر كان في لحيته شعرات بيضاء لم ير من الشيب الا قليلا لو شئت أن أعد شمطات كن في رأسه ولم يخضب انما كان البياض في عنقه فته وفي الصدغين وفي الرأس نبذ أي شعرات متفرقة وقوله لم يخضب انما قاله بحسب علمه وفي الصحيحين من حديث ابن عمر انما كان شبيهه صلى الله عليه وسلم نحووا من عشرين شعرة بيضاء وهو لا ينافي رواية من قال الا أربع عشرة شعرة بيضاء لان الأربع عشرة نحو العشرين لانها أكثر من نصفها ومن زعم انه لا دلالة لخواشي على القرب منه فقد وهم نعم روى البيهقي عن أنس نفسه ما شأنه الله بالشيب ما كان في رأسه ولحيته الا سبع عشرة أو ثمان عشرة شعرة بيضاء وقد يجمع بينهما ما بان اخباره اختلف لاختلاف الاوقات أو بان الاول اخبار عن عدة والثاني اخبار عن الواقع فهو لم يعد الا أربع عشرة وأما في الواقع فكان سبع عشرة أو ثمان عشرة وقد يجمع بين الروايات المختلفة فيمن قال انه صلى الله عليه وسلم شاب ومن نفاه فالذي نفاه نفى كثرته لا أصله وسبب قلة شبيهه ان النساء يكرهنه غالباً ومن كرهه من النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً كفر وهذا معنى قول أنس ولم يشبهه الله بالشيب وأما خبران الشيب وقار ونور فيجاب عنه بأنه وان كان كذلك لكنه يشين عند النساء غالباً وبان المراد من الشيب المنفى الشين عند من كرهه لا مطلقاً لاجتماع الروايات وروى البخاري عن أبي جحيفة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أبيض قد شمت ومسلم عنه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه منه بيضاء ووضع الراوي بعض أصابعه في عنقه وأخرج مسلم والنسائي عن جابر بلفظ كان قد شمت مقدم رأسه ولحيته وعند مسلم كان اذا ادهن لم يبين أي الشيب واذا أشعث تبين قال شارحه لانه عند الادهان يجمع شعره فيخفي شبيهه لقلته وعند عدمه يتفرق شعره فيظهر شبيهه والله أعلم (ويقال ان يحيى بن أكتهم) التميمي أبو محمد المروزي القاضي روى عن عبد العزيز بن أبي حازم وابن المبارك وعن الترمذي والسراج وكان من بحور العلم ولولاد عابه فيه وتكلم فيه توفي بالرندة منصرفاً من مكة سنة ٢٤٣ (ولي القضاء) الاكبر بالبصرة (وهو ابن احدى وعشرين سنة) وهذا ذكره صالح شاذان سمعت منصور بن اسمعيل يقول ولي يحيى بن أكتهم قضاء البصرة وهو ابن احدى وعشرين سنة اه (فقال له ر جل) ذات يوم وهو (في مجلسه يريد أن يخجله بصغر سنه) ونص القوت يريد أن يحشمه بذلك (كم سن) سيدنا (القاضي أيده الله) فأذكر ذلك منه (فقال سن عتاب بن أسيد) بن أبي العيص بن أمية القرشي ابن عبد الرحمن أمير مكة أرسل عنه ابن المسيب وعطاء وجماعة مات يوم مات الصديق وعمره خمس وعشرون سنة وروى له الأربعة (حين ولاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها فخمه) أي أسكته هكذا أوردته صاحب القوت وكانت التولية يوم الفتح وزاد العراقي فقال وأنا أكبر من معاذ بن جبل حين وجه به رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضياً على اليمن وقال أخرجه الخطيب في التاريخ باسناد فيه

وقال ابن عباس رضي الله عنه ما آتى الله عز وجل عبداً علماً الا شاباً والخبر كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا سمعنا فقيذ كرههم يقال له ابراهيم وقوله تعالى انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله تعالى وآتيناه الحكم صبياً وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقبله يا أبا جزة فقال لم يشبهه الله بالشيب فقبل أهوشين فقال كلهم يكرهه ويوقال ان يحيى بن أكتهم ولي القضاء وهو ابن احدى وعشرين سنة فقال له رجل في مجلسه يريد أن يخجله بصغر سنه كم سن القاضي أيده الله فقال مثل سن عتاب ابن أسيد حين ولاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها فخمه



نظر وما ذكره ابن أكرم صحيح بالنسبة الى عتاب بن أسيد فإنه كان حين الولاية ابن عشرين سنة وما بالنسبة الى معاذ فانما ينتمى له ذلك على قول يحيى بن سعيد الانصارى ومالك وأبي حاتم انه كان حين مات ابن ثمان وعشرين سنة والراجح انه مات ابن ثلاث وثلاثين سنة في الطاعون سنة ثمانى عشرة والله أعلم اه قلت ولعل هذا هو السبب في اسقاط ذكره عند صاحب القوت وتبعه المصنف (وروى عن مالك) أطلقه فيتوهم انه مالك بن أنس فقيه المدينة وليس كذلك ففي القوت وروى عن مالك بن مغول رحمه الله وهذا من المصنف اطلاق في محل التقييد ومالك بن مغول هذا بجلى كوفي روى عن ابن بريدة والشعبي وعنه شعبة وأبو نعيم وقيصة حجة روى له الجماعة مات سنة ١٥٩ (قال قرأت في بعض الكتب) المنزلة (لاتعزكم الهى فان التيس له الحية) والتيس هو الذ كرم من المعز اذا أتى عليه الحول وقبل الحول هو جدى الجمع تيوس (وقال أبو عمرو بن العلاء) سيد القراء بالبصرة قرأت في طبقات القراء لاذهي بخطه مختلف في اسمه على تسعة عشر قولاً والذى صح انه زب بن العلاء بن عمار بن العريان بن حصين بن الحرث بن جلهمة ابن حجر بن مازن بن مالك بن عمرو بن عيم المازنى التميمي توفي سنة ١٥٤ روى عنه أبو عمرو والشيباني وغيره وله اخوة أربعة معاذ وأبو سفيان والعريان وأبو حفص (اذا قرأت الرجل طويل القامة) أى القدر (صغير الهامة) أى الرأس (غريض اللحية) أى كثيفها (فاقص عليه بالحق) أى قلله العقل لان كلا من الاوصاف المذكورة على استقلالها مذموم فكيف اذا اجتمعت (ولو كان أمية بن عبد شمس) بن عبد مناف وهو أبو الاعصاب والعنابس وانما ذكره لشرفه هكذا أورده صاحب القوت وزاد وقال معاوية رضى الله عنه يتبين حق الرجل في طول قامته وعظم لحيته وفي كنيته وفي نقش خاتمه اه ومنه ما يحكى ان الاصمعي كان قد ذكر لهرورن الرشيد هذه المقالة فبينما هو ذات يوم في عليته بشرف على السوق وبين يديه الاصمعي اذ مر رجل على هذه الصفة فقال هرون له أتري هذا الرجل يكون أحق فقال ليحمر به مولانا فطلبه في الحال فحضر فسأله عن اسمه فذكر له وسأله عن كنيته فقال أبو عبد الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فقال الاصمعي هذه واحدة ففحلك هرون ثم سأله على نقش خاتمه فقال وتفقدا الطبر فقال مالى لأرى الهدى أم كان من الغائبين فقال الاصمعي هذه ثنتان الى آخر القصة وهى معروفة ثم قال صاحب القوت ولم تكن الاشياخ يستسكنون أن يتعلموا من الشباب ما جهلوا ولا يزرون عليهم لصغر سنهم اذ الفضل بيد الله يؤتبه من يشاء لمانع لما أعطى فيعطى فضله من يشاء من صبي وغيره ولا معطى المانع من كبير وغيره (وقال أيوب) هو ابن أبي تيممة واسمه كيسان أبو بكر (السختياني) البصرى الامام نسب الى محلة السختيان بالبصرة لنزوله فيها روى عن عمرو بن سلمة الجرمي ومعاذ بن سيرين وعن شعبة وابن علية قال شعبة ما رأيت مثله كان سيد الفقهاء مات سنة ١٣١ عن ثلاث وستين سنة (أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه) فيقال له تتعلم من هذا فيقول نعم أنا عبده مادمت أعلم منه (وقال على ابن الحسين) بن على بن أبي طالب الامام زين العابدين والد أبي عبد الله الباقر (من سبق اليه العلم قبلك فهو) أفضل منك (امامك فيه وان كان أصغر سنامنك) هكذا أورده صاحب القوت (وقيل لابي عمرو بن العلاء) تقدمت ترجمته قريبا (أي حسن من الشيخ) من باع سن الشيخوخة (أن يتعلم من الصغير فقال ان كان الجهل يقبح به فالتعلم يحسن به) ونص القوت ان كانت الحياة تحسن به فالتعلم يحسن به وانه يحتاج الى العلم مادام حيا (وقال يحيى بن معين لاجد بن حنبل) تقدمت ترجمتهما (وقدره رأى عيسى خلف بغلة) الامام (الشافعى) رضى الله عنه وذلك ببغداد في القدمة الاولى وكان قد لازمه اذ ذاك كثيرا (يا أبا عبد الله) هى كنية الامام أجدو بقية الأئمة سوى أبي حنيفة (تركت حديث سفيان) بن عيينة لاسفيان الثورى فإنه قديم الوفاة سنة ١٦٣ (بعلاه وعشى خلف بغلة هذا الشاب الفقى) يعنى به الشافعى (وتسمع منه فقال له أجدو عرفك لكنت عشى) في ركبته (من الجانب الآخر ان علم سفيان ان فاتني بعلاه

وروى عن مالك رحمه الله أنه قال قرأت في بعض الكتب لاتعزكم الهى فان التيس له الحية وقال أبو عمرو بن العلاء اذا رأيت الرجل طويل القامة صغير الهامة غريض اللحية فاقص عليه بالحق ولو كان أمية ابن عبد شمس وقال أيوب السختياني أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه وقال على بن الحسين من سبق اليه العلم قبلك فهو امامك فيه وان كان أصغر سنامنك وقيل لابي عمرو بن العلاء أي حسن من الشيخ أن يتعلم من الصغير فقال ان كان الجهل يقبح به فالتعلم يحسن به وقال يحيى بن معين لاجد بن حنبل وقدره رأى عيسى خلف بغلة الشافعى يا أبا عبد الله تركت حديث سفيان بعلاه وعشى خلف بغلة هذا الفقى وتسمع منه فقال له أجدو عرفك لكنت عشى من الجانب الآخر ان علم سفيان ان فاتني بعلاه

أى مشافهة من غير واسطة (أذكر كنه بنزول) بواسطة عنه (وان عقل هذا الشاب ان فاتني لم أدركه  
 بعلو ولا نزول) هكذا أوردته صاحب القوت والقطب الخيضرى فى اللمع الالمانية وكان عمر الشافعى اذ ذلك  
 نيفا وأربعين سنة ولذلك وصفه بالشاب والفتى \* (تنبيه) \* قد بقی مما يناسب إرادته فى هذا الموضع  
 من كتاب القوت مانصه قال وسمعت أبا بكر الجلال يقول انى لارى الصبي يعمل الشئ فأستحسنه فأقدرى  
 به فيكون امائى فيه فأما معنى الخبر الذى روى لا يزال الناس بخير ما أنأهم العلم عن أكايرهم فاذا أنأهم  
 عن أصاغرهم هل كوا فان ابن المبارك سئل عن ذلك فقال أصاغرهم أهل البدع لانه لا صغير من أهل السنة  
 عنده علم ثم قال كم من صغير السن جملنا عنه كبير العلم وقد قبل عن أكاير يعنى أصحاب رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم فهذا موافق للخبر لا تخولنا يزال الناس بخير مادام فهم من رأى وليأتين عليهم زمان يطلب  
 فى أقطار الارض رجل رأى فلا يوجد كيف وقد جاءت بذلك لفظة ذكرتم بالا يزال الناس بخير ما أنأهم  
 العلم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أكايرهم فاذا أنأهم عن أصاغرهم استعصى الكبير  
 على الصغير فهلكوا أى لارى لنفسه أن يتعلم منه اساذ شربنا من الحياء والكبر والاستنكاف ووجه آخر  
 هذا المجازة عندي على الخبر والكون لآعلى الذم والعيب لانه قد جاء فى الآثار وصف هذه الامة فى أول الزمان  
 يتعلم صغارها من كبارها فاذا كان آخر الزمان تعلم كبارها من صغارها فان كان كذلك فهذا على تفضيل  
 الاصاغر وتشريف هذه الامة على سالف الامم لانهم لم يكونوا يحملون العلم الا عن القسيسين والاحبار  
 والرهبان والاشياخ العباد الزهاد وأخبار هذه الامة فى آخر الزمان تفضل سالف الامم فى أول أزمنتهم بان  
 يتعلم الكبير من الصغير بما فضلهم الله عز وجل فذلك كأشد وطاء للخبر لا آخر أمتى كالمطر لا يدري أوله  
 خبر أو آخره ومثله من الشاهد الآخر كيف تم تلك أمة أنا أولها والمسيح بن مريم آخرها وقد روى بنافى الخبر  
 لا تحقر واعبدا آناه الله عز وجل علما فان الله تعالى لم يحقره ان جعل العلم عنده وكان شعبة يقول من  
 كتبت عنه سبعة أحاديث أو تعلمت منه علما فانا عبده وقال مرة أخرى اذا كتبت عن الرجل سبعة أحاديث  
 فقد استرقتنى والله أعلم (الرابع) تنف بياضها استنكافا من الشيب) ورغبة عنه (وقد نهى عليه السلام  
 عن تنف الشيب وقال هو نور المؤمن) قال العراقى أخرجه أبو داود والترمذى وحسنه والنسائى وابن  
 ماجه من رواية عمر بن شعيب عن أبيه عن جده اه قلت وعند المنذرى وقال انه نور المسلم وعند أبى  
 داود من حديثه بلفظ لا تنفوا الشيب فانه نور يوم القيامة وفى روايته فانه نور المؤمن وأخرج البيهقى  
 من هذه الرواية الشيب نور المؤمن لا يشيب رجل شيبة فى الاسلام الا كانت له بكل شيبة حسنة ورفق  
 به مدارجة وفى اسناده الوليد بن كثير أوردته الذهبى فى الضعفاء وروى ابن عساكر من حديث أنس  
 الشيب نور من خلع الشيب فقد خلع نور الاسلام وانما جعل الشيب نور المؤمن لانه يمنعه عن الغرور  
 والخلة والطيش ويميله الى الطاعة ويحبس نفسه عن الشهوات وكل ذلك موجب للشواب يوم المآب وفى  
 الحديث الآخر من خلع الشيب يعنى ازاله بنحو تنف أو غيره واليه أشار المصنف بقوله (وهو فى معنى  
 الخضب بالسواد) فى اظهار الخلد وانه شاب قوى تدليسا (وعلة الكراهية ماسبق) واختلف هل النهى  
 للتحريم واختاره النووي لثبوت الزجر عنه فى عدة أخبار وبعضهم أطلق الكراهية ومقتضى سياق  
 المصنف التحريم لانه جعله فى معنى الخضب بالسواد (والشيب نور الله) قد تقدم من حديث أنس الشيب  
 نور والتنف فى الحديث أعم من أن يكون فى اللحية أو من الرأس لانه نور وقار (والرغبة عنه ورغبة عن  
 النور) وميل الى الخلود فى دار الغرور \* (تنبيه) \* ذكر السموطى فى الاوليات ان أول من شاب ابراهيم  
 عليه السلام وفى الاسرائيليات ان ابراهيم عليه السلام لما رجع من تقرب ولده الى ربه رأت سارة فى لحية  
 شعرة بيضاء فانكرتها وأرته اياها فأنام لها فاجتمعت وكرهتها وطالبته بازالتها فابى وأناه ملك فقال السلام  
 عليك يا ابراهيم وكان اسمه ابرم فزاد فى اسمه هاء والهاء فى السريانية للتفخيم والتعظيم ففرح وقال انك  
 الهى والله كل شئ قال له الملك ان الله صيرك معظما فى أهل السموات وأهل الارض (الخامس) تنفها) كلها  
 (أوتنف بعضها بحكم العيب) بها (والهوس) أى خفة العقل كلبى بذلك جماعة وما نقل عن الحربرى

وأذكر كنه بنزول وان عقل  
 هذا الشاب ان فاتني لم  
 أدركه بعلو ولا نزول الرابع  
 تنف بياضها استنكافا  
 من الشيب وقد نهى عليه  
 السلام عن تنف الشيب  
 وقال هو نور المؤمن وهو فى  
 معنى الخضب بالسواد وعلة  
 الكراهية ماسبق والشيب  
 نور الله تعالى والرغبة عنه  
 رغبة عن النور \* الخامس  
 تنفها أو تنف بعضها بحكم  
 العيب والهوس

وذلك مكرره ومشوه الخلقه وتنف (٤٢٦) الفنيكين بدعة وهما جانبنا العنفة شهد عند عمر بن عبد العزيز رجل كان ينتف فنيكيه فرد

صاحب المقامات من العبث ثم اونتفها فهو من باب الاضرار (وذلك مكرره) كراهة التخريم كمال اليه  
النوى (ومشوه الخلقه) الاصلية أى مغير لها (ونف الفنيكين بدعة) كما قاله صاحب القوت قال  
(وهما) منى فذلك كأمير (جانبنا العنفة) التي تحت الشفة السفلى (شهد عند عمر بن عبد العزيز  
رضي الله عنه) من الخلفاء الراشدين (رجل كان ينتف فنيكيه فرد شهادته) كذا في القوت وذلك لانه  
أتى ببذعة محدثة لم تكن في زمن السلف فزجره برده شهادته (ورد عمر بن الخطاب) أمير المؤمنين (رضي  
الله عنه) أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن (ابن أبي إسلي) الانصارى (قاضى المدينة) روى عن  
الشعبي وعنه شعبة وأبو نعيم وكيع قال أبو حاتم محله الصدق أخرجه الاربعه توفي سنة ١٤٨ (شهادة  
من كان ينتف لحنته) كذا في القوت الا أنه قال شهادة رجل (وأمانتها في أول النبات تشبها بالمرء)  
جمع أمر من لا لحية له (فن المنكرات البكار) وكذا حلقها بالموسى أو أزالها بالنور وفي سميح  
النوى تنفها أول طلوها اثار المعردة وحسن الصورة من أشد المنكرات (فان للحى زينة الرجال)  
وعلمة السكال (فان الله سبحانه) وعبرة القوت قد ذكر في بعض الاخبار ان الله عز وجل (ملائكة  
يقسمون) أى يحلفون (والنبي زين بن آدم بالحى) وفي بعض نسخ الكتاب يسجون بقولهم سبحانه  
الذي زين (وهى من تمام الخلق) الظاهر (وبها يميز الرجال من النساء) في ظاهر الخلق وتقدم ان النبي  
صلى الله عليه وسلم كان كث اللحية وكذلك أبو بكر وكان عثمان وقيق اللحية طويها وكان علي عريض  
اللحية وقد ملأت ما بين منكبيه ورضي الله عنهم (وقيل في غريب التأويل اللحية هى المراد بقوله تعالى  
يزيد في الخلق ما يشاء) وعبرة القوت وقد روي في بعض تأويل قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء قال  
الحى وفيه وجوه كثيرة اه قلت قد ذكر السيوطى في الدر المنثور في تفسير هذه الآية ما نصه أخرجه  
ابن أبي حاتم عن السدى في قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء يقول يزيد في أجنحتهم وخلقهم ما يشاء وأخرج  
ابن المنذر عن ابن عباس قال الصوت الحسن وعند عبد بن جيسد وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقى في  
الشعب عن الزهرى قال حسن الصوت وأخرج البيهقى عن قتادة قال الملاح في العينين اه (وقال  
أصحاب الاحنف بن قيس) وعبرة القوت وصف بعض بنى تميم من رهط الاحنف بن قيس رضي الله عنه  
قال (وددنا أن نشترى لحية) وفي القوت اننا اشترينا (للاحنف) بن قيس لحية (بعشرين ألفا) ولم يذكر  
حذفه في رجليه ولا عوره في عينه وذكر كراهية عدم لحية وكان الاحنف رضي الله عنه رجلا عاقلا  
حليما كريما (وقال شرح) بن الحرث (القاضى) أبو أمية السكندى ولاء عمر قضاء الكوفة وولى  
قضاء البصرة وقضى مع عمر وعليه وعنه ابراهيم وأبو حصين أخرجه النسائى توفي سنة ٧٨ (وددت ان لى  
لحية بعشرة آلاف) هكذا أورده في القوت (وكيف تكبر اللحية وفيها) خصال نافعة نقلها صاحب  
القوت عن بعض الادباء منها (تعظيم الرجل والنظر اليه بعين العلم والوقار) منها (الرفع في المجالس  
واقبال الوجوه اليه) منها (التقديم على الجماعة) والتفضيل عليهم (و) منها (وقاية العرض فان من يشتم  
بعرض اللحية ان كان للمشتموم لحية) وفي القوت يعنى اذا رأته عرضوا له بها فوقت عرضه وقال أبو  
نوسف القاضى من عظامت لحية جلت معرفته (وقد قيل ان أهل الجنة مرد الاهرون أحاموسى صلى  
الله عليه ما فان له لحية الى سرته تخصيصا له وتفضيلا) هكذا أورده صاحب القوت وفي رواية ذكرها في  
اسان الميزان الاموسى فلحيمته الى سرته وعند الترمذى من حديث أبي هريرة أهل الجنة جرد مرد كل  
لا يفتى شبابهم ولا تبلى ثيابهم ومعنى جرد مرد لا شعر على أبدانهم ولا حى لهم (السادس) تقصيصها  
كالنعمية) أى يقصها من أطرافها فجعلها على هيئة النعمية وفي سياق النوى تصفيفها (طاقة على طاقة  
للزمن للنساء والتصنع) أى لتخسمنه النساء وغيرهن (وعن كعب) هو المعروف بالاحبار تقدمت  
ترجمته قال (يكون في آخر الزمان أقوام يقصون لحاهم كذنب الجمجمة ويعرقون نعالهم كالمناجل  
أولئك لخلق لهم) أورده صاحب القوت عن كعب وأبي الخلد انهم ما وصفوا قوميا كوفون في آخر الزمان  
فساقاه قال وذكر أيضا عن جماعة ان هذا من أشراط الساعة والمناجل جمع منجل حديد معوجة آلة

شهادته ورد عمر بن الخطاب  
رضي الله عنه وابن أبي ليلى  
قاضى المدينة شهادة من  
كان ينتف لحية واما تنفها  
في أول النبات تشبها بالمرء  
فن المنكرات البكار فان  
اللحية زينة الرجال فان الله  
سبحانه ملائكة يقسمون  
والذي زين بنى آدم بالحى  
وهو من تمام الخلق وبها  
يتميز الرجال عن النساء  
وقيل في غريب التأويل  
اللحية هى المراد بقوله تعالى  
يزيد في الخلق ما يشاء قال  
أصحاب الاحنف بن قيس  
وددنا أن نشترى للاحنف  
لحية ولو بعشرين ألفا  
وقال شرح القاضى وددت  
ان لى لحية ولو بعشرة آلاف  
وكيف تكبر اللحية وفيها  
تعظيم الرجل والنظر اليه  
بعين العلم والوقار والرفع في  
المجالس واقبال الوجوه اليه  
والتقديم على الجماعة  
وقاية العرض فان من  
يشتم بعرض اللحية ان كان  
للمشتم لحية وقد قيل ان  
أهل الجنة مرد الاهرون  
أحاموسى صلى الله عليه  
وسلم فان له لحية الى سرته  
تخصيصا له وتفضيلا  
\* السادس تقصيصها  
كالنعمية طاقة على طاقة  
للزمن للنساء والتصنع قال  
كعب يكون في آخر الزمان  
أقوام يقصون لحاهم  
كذنب الجمجمة ويعرقون نعالهم

معروفة للخصاد وروى عن أبي هريرة أن أصحاب الدجال عليهم السجيان شواربهم كالصياصي ونعالهم  
مخرطة أي نعالهم لها أعناق طوال مفرقة كالخرطوم والسيجان جمع ساج الطيالس والصياصي  
القرن (السابع الزيادة فيها) والنقص منها (وهو أن يزيد في شعر العارضين من الصدغ وهو من شعر  
الرأس حتى يجاوز عظم اللحية) وذلك هو حد اللحية (أو) أخذ بعض العذار في حلق الرأس ويدخل فيه  
نتف جانبي العنفة وهما الفتيكان أو ينقص من العظمين حتى (ينتهي إلى نصف الحد وذلك) نقصان من  
اللحية وهو (يبين هيئة أهل الصلاح) بل هو مشقة فليجنب ذلك (الثامن تسريحها لأجل الناس)  
تصنعوا وتر كهاشعة اظهارا للزهد والشهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (قال بشر) هو الحافي  
كذا في نسخ الكتاب والصواب قال السري وهو ابن المغلس السقطي خال الجنيذ كما هو مصرح به في القوت  
وغيره (في اللحية شركان) خفيان (تسريحها لأجل الناس) أي لاراعتهم (وتر كها متفلة) أي شعثة  
مغبرة قتائل (لاظهار الزهد) ونص القوت لأجل الزهد وقال أيضا لودخل على داخل فمسحت لحيته  
لأجله لظننت أني مشرك (التاسع والعاشر النظر في سوادها بعين العجب) والخيلاء وغيره بالشباب ونفرا  
وهذا هو التاسع وأما العاشر فلم يشر اليه المصنف هنا وقد مر عند ذكر الحصال اجبالا في الاول وهو النظر  
الى بياضها تنكيرا بأكبر السن وتطاولا على الشباب فيحجب نظره البها عن النظر لنفسه (وذلك) أي النظر  
بعين العجب (مذموم في جميع أجزاء البدن بل في جميع الاخلاق والافعال على ما سيأتي بيانه) في مواضعه  
اللائقة به (فهذا ما أردنا أن نذكره من أنواع التزين والنظافة) الظاهرة (وقد حصل من) تضمن  
(ثلاثة أحاديث) متفرقة مروية من طرق صحيحة منها حديث عائشة وابن عباس وأبي هريرة رضي الله  
عنهم على ما يأتي بيانه (من سنن الجسد اثنا عشر خصلة خمس منها في الرأس فرق شعر الرأس والمضمضة  
والاستنشاق وقص الشارب والسوال وثلاثة) منها (في الجسد وهي تنظيف الابط والاستحداد والختان  
(وغسل البراجم وتنظيف الرواجب وأربعة) منها (في الجسد وهي تنظيف الابط والاستحداد والختان  
والاستنجاء بالماء فقد وردت الاخبار بمجموع ذلك) وكل ذلك قد تقدم بيانه ما عدا فرق الرأس فقد أخرج  
البخاري من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسدل شعر رأسه إلى أن قال ثم فرق  
رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق هو جعل الشعر فرقتين كل فرقة ذؤابة ضد السدل وهو مطاق الارسال  
والمراد هنا رساله على جبينه وجعله كالقصة وقد سدله من ورائه من غير أن يجعل فرقتين وفيه دليل على أن  
الفرق أفضل لانه الذي رجع اليه صلى الله عليه وسلم واتخاذ السدل خلافا لما قال نسخ السدل فلا يجوز  
فعله ولا اتخاذ الجمة والنصية لما ورد أن فرقت عقيدته فرق الخ فهو صريح في جواز السدل وزعم نسخته  
يحتاج الى بيان ناسخه وأنه متأخر عن المنسوخ ويحتمل رجوعه الى الفرق بأجتهاد وعليه حكمه عدوله  
عن موافقة أهل الكتاب هنا أن الفرق أقرب الى النظافة وأبعد عن الاسراف في غسله وعن مشابهة النساء  
ومن ثم كان الذي يتجه جواز السدل حيث لم يقصد التشبيه بالنساء الاحرم من غير نزاع وأما بيان مجموع  
الاخبار الواردة فيه فحديث أبي هريرة لفظه خمس من الفطرة الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم  
الاطفار ونف الابط أخرجه الأئمة الستة فرووه خلا الترمذي من طريق سفيان بن عيينة والترمذي  
والنسائي ايضا من رواية معمر والنسائي ايضا من رواية ثونس بن يزيد ثلاثتهم عن الزهري عن ابن المسيب  
ورواه النسائي من رواية سعيد المقبري كلاهما عن أبي هريرة وأما حديث عائشة فلفظه عشر من الفطرة  
قص الشارب واعفاء اللحية والسوال واستنشاق الماء وقص الاطفار وغسل البراجم ونف الابط وحلق  
العانة وانتقاص الماء أخرجه مسلم وأصحاب السنن قال زكريا قال مصعب ونسيت العشرة الا أن تكون  
المضمضة وزاد قتيبة قال وكسح انتقاص الماء يعني الاستنجاء وقد ضعف النسائي رفعه فانه رواه موقفا على  
طلق بن حبيب ثم قال انه أولى بالصواب من حديث مصعب بن شيبة قال ومصعب بن شيبة منكر الحديث  
وقال الترمذي انه حديث حسن وأما حديث ابن عباس فلفظه خمس كلها في الرأس ذكر فيها الفرق ولم  
يذكر اعفاء اللحية أخرجه أبو داود وقال عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه

السابع الزيادة فيها وهو  
أن يزيد في شعر العارضين  
من الصدغين وهو من شعر  
الرأس حتى يجاوز عظم  
اللحية وينتهي الى نصف  
الحد وذلك يبين هيئة أهل  
الصلاح \* الثامنة تسريحها  
لأجل الناس قال بشر في  
اللحية يشركان تسريحها  
لأجل الناس وتر كها متفلة  
لاظهار الزهد \* التاسع  
والعاشر النظر في سوادها  
أو بياضها بعين العجب وذلك  
مذموم في جميع أجزاء  
البدن بل في جميع الاخلاق  
والافعال على ما سيأتي  
بيانه فهذا ما أردنا أن  
نذكره من أنواع التزين  
والنظافة وقد حصل من  
ثلاثة أحاديث من سنن  
الجسد اثنا عشر خصلة  
خمس منها في الرأس وهي  
فرق شعر الرأس والمضمضة  
والاستنشاق وقص الشارب  
والسوال وثلاثة في الجسد  
والرجل وهي القلم وغسل  
البراجم وتنظيف الرواجب  
وأربعة في الجسد وهي  
نف الابط والاستحداد  
والختان والاستنجاء بالماء  
فقد وردت الاخبار بمجموع  
ذلك

عن ابن عباس واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال ابتداه الله بالطهارة خمس في الرأس وخمس في  
الجسد خمس في الرأس قص الشارب والمضمضة والاستنشاق والسواك وفرق الرأس وفي الجسد تقليم الاظفار  
وحلق العانة والختان وتنف الابط وعن صاحب القوت بحديث ابن عباس حديث استبطاء الوخي وفيه  
وأتم لا تستنون ولا تقلمون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنقون براجمكم وقد تقدم ذلك للمصنف  
(تنبيه) \* وقدر وى في الباب أحاديث غير التي ذكرت فمن ذلك حديث عمار بن ياسر وانظفه من الفطرة  
المضمضة والاستنشاق والسواك وقص الشارب وتقليم الاظفار وتنف الابط والاستجداد وغسل البراجم  
والانتضاح والاختتان هذا لفظ ابن ماجه وساق أبو داود بعضه وأحال ببقية على حديث عائشة وهو من  
رواية علي بن زيد عن سلمة بن محمد عن عمار بن ياسر وقال البخاري انه لا يعرف لسلمة سماع عن عمار وفي  
رواية لابي داود عن سلمة عن أبيه والظاهر انها مسلمة ومنها حديث ابن عمر بلفظ الفطرة قص الاظفار  
وأخذ الشارب وحلق العانة أخرجه النسائي ورواه البخاري بلفظ من الفطرة حلق العانة وتقليم  
الاظفار وقص الشارب وفي رواية له من الفطرة قص الشارب هكذا أورده من الطريقين في اللباس من  
رواية حنظلة عن نافع عن ابن عمر وأسقطه المزني في الاطراف فاقتصر على عزوف النسائي \* (تنبيه آخر) \*  
قول مسلم في اخذ الرايتين في حديث أبي هريرة من رواية نونس بن يزيد عن الزهري الفطرة خمس  
وكذلك رواية النسائي من طريق سفیان الفطرة خمس فان سفیان قدر واه على الشك كما هو عند مسلم من  
طريقه الفطرة خمس فان سفیان قدر واه من الفطرة فاما أن يكون الشك منه أو من فوقه أو من الراية عنه  
وجمع بينه وبين حديث عائشة وعمار بن الجواين أحدهما أن يكون ذلك في حديث أبي هريرة المثل كد من  
خصال الفطرة وأفردها لذكر لئلا كدها والثاني أن يكون الله تعالى بعد ذلك زيادة الخصال  
المد كورة في حديث عائشة وحديث عمار على تقدريتهم ما وكذلك حديث ابن عمر السابق ذكره وانه  
أعلم \* (تنبيه آخر) \* دل حديث عائشة المتقدم على ان خصال الفطرة أكثر من العشرة وهو كذلك  
فانه أسقط منها الختان المذكور في حديث أبي هريرة وذكر منها الانتضاح في حديث عمار والفرق في  
حديث ابن عباس ولم يذكر فيه اعفاء اللحية فقد يتحصل من مجموع ذلك ثلاثة عشر خصلة وأوصلها أبو  
بكر بن العربي شارح الترمذي الى نحو ثلاثين خصلة وقال لا أطيل بأراده ولم يذكر المصنف الانتضاح  
المد كور في حديث عمار ولا الانتقاص المذكور في حديث أبي هريرة تبعه صاحب القوت فليتنبه لذلك  
والله أعلم \* (خاتمة) \* تشمل على مهمات تتعلق بهذه الخصال التي تضمنتها الاخبار المذكورة \* الاولى  
اختلاف في المراد بالفطرة في هذه الاحاديث فقبل السنة حكاه الخطابي عن أكثر العلماء يدل عليه رواية  
أبي عوانة في المستخرج في حديث عائشة عشر من السنة فعلى هذا المراد بالسنة الطريقة أى ان ذلك من  
سنن الانبياء وطريقهم لان بعضها واجب كما تقدم على الخلاف ومن لا يرى وجوب شيء منها يحملها على  
السنة التي تقابل الواجب وقيل المراد بالفطرة هنا الدين وقيل الاسلام ولكل وجهة والله أعلم \* الثانية  
في مناسبة تسمية هذه الخصال فطرة قال صاحب المذهب في هذه الخصال محافظة على حسن الهيئة والنظافة  
وكلاهما يحصل به البقاء على أصل كمال الخلقة التي خلق الانسان عليها وبقاء هذه الامور وترك ازالها  
يشوه الانسان ويقبحه بحيث يستقذر ويحتجب فيخرج مما تقتضيه الفطرة الاولى لهذا المعنى والله أعلم  
\* الثالثة أغرب القاضي أبو بكر بن العربي في شرح الموطأ فقال عندى ان الخصال الخمس المذكورة في  
الحديث كلها واجبة فان المراد لو تركها لم تبق صورته على صورة آدميين وتعبه ألوشامة بأن الاشياء  
التي مقصودها مطلوب لتحسين الخلق وهي النظافة لا يحتاج الى ورود أمرها بحجب بل بمجرد الندب الهام  
الشارع كاف \* الرابعة ان هذه الخصال هي التي ابتلى الله بها ابراهيم فاتمهن فجعله الله مسلما وروى ذلك  
عن ابن عباس كما في مذهب عبد الرزاق وتقدمت الاشارة اليه وربما احتج من قال بوجوب بعض هذه  
الخصال بقوله تعالى أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا وثبت ان هذه الخصال أمرهم ابراهيم عليه السلام وكل  
شيء أمر الله باتباعه فهو على الوجوب بان أمر به وتقدمت الاشارة اليه مع التعقب عليه وقال بعضهم مؤيدا

لذلك ان الابتلاء غالب النما يقع بما يكون واجبا والله أعلم \* الخامسة فيه ان مفهوم العبد ليس بحجة لانه اقتصر في حديث أبي هريرة على خير وفي حديث ابن عمر على ثلاث وفي حديث عائشة على عشر مع ورود غيرها وقد تقدم انها ثلاثة عشر وأوصلها أبو بكر بن العربي الى ثلاثين فأدنا ذلك ان ذكر العدد لا يقتضي نفي الزيادة عليه وهو قول أكثر أهل الأصول ولمن قال به بحجب بما تقدم ان الله أعلمه بالزيادة في خصال القطرة بعد ان لم يكن علمه لما حدث ببعضها والله أعلم \* السادسة قد ذكر من جملة الخصال انتقاص الماء ولم يذكر المصنف وقد اختلف في ضبط هذه اللفظة فاشهور انهم بالانقاف والصاد المهملة وهكذا ذكره أبو عبيد في الغريب والهرزي في الغريبين وغيرهما وقيل بالغاء حكاية ابن الاثير في النهاية وحكى عن بعضهم تصويبه قال النووي وهذا شاذ والصواب ما سبق وقد اختلف في معناه فسر وكسح كما عند مسلم بالاستنجاء ومراده الاستنجاء بالماء لا مطلقا لان الماء مصرح به في الحديث وحكى الترمذي في الجامع عن أبي عبيد انه الاستنجاء بالماء وقال أبو عبيد في الغريب انتقص البول بالماء اذا غسل هذا كبره به وقد رواه التستائي من قول طلق بن حبيب وقال فيه وغسل الدبر وقال النسائي انه أشبه بالصواب \* السابعة من جملة الخصال المذكورة التي لم يذكرها المصنف الانتضاح وهو عند أبي داود وابن ماجه من حديث عمار كما تقدم واختلف في تفسيره فقيل هو الانتقاص اي الاستنجاء بالماء وقيل هو رش الماء وهو الصواب واختلف في موضع استنجاءه فحكى النووي عن الجمهور انه نضح الفرج بماء قليل بعد الوضوء لدفع الوسواس ومنه حديث الحسك بن سليمان الثقي رفعه ثم أخذ كفا من ماء فنضج به فرجه أي بعد الوضوء رواه أبو داود وابن ماجه ولا ابن ماجه من حديث زيد بن حارثة رفعه علمي جبريل عليه السلام الوضوء وأمرني أن أنضح تحت ثوبي مما يخرج من البول بعد الوضوء فقوله بعد الوضوء ممتنع بانضج لانه لو خرج البول بعد الوضوء لوجب إعادة الوضوء ولا ابن ماجه أيضا من حديث أبي هريرة اذا توضأت فانتضح وقيل ان الانتضاح المذكور هو أن ينضح ثوبه بالماء بعد الفراغ من الاستنجاء لدفع الوسواس أيضا حتى اذا توههم نجاسة بلل في ثوبه أو بدنه أحال به على الماء الذي نضج به وبذلك ما رواه أبو داود من رواية رجل من ثقيف عن أبيه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بال ثم نضح فرجه والأول أجمع ويحتمل أن يراد بالنضح هنا غسل البول فيكون المراد الاستنجاء فان النضح يطلق ويراد به الغسل أيضا وقد حكاها النووي في شرح مسلم قولوا والله أعلم (واذا كان غرض هذا الكتاب التعرض) فيه (للطهارة الظاهرة) فقط (دون) الطهارة (الباطنة فلنقتصر على هذا) القدر (وليتحقق ان فضلات الباطن وأوساخه التي يجب) على مرير الأثر (التنظيف منها) والتنصل عنها (أكثر من أن يحصى) أو يحيد (وسياقي تفصيلها في) مواضعها من (ربيع المهلكات) على وجه يبين المراد (مع تعريف الطريق في ازالتها) كيف يكون وبما يكون (و) كيف هديتم (تطهير القلب منها ان شاء الله تعالى) والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مسلم ومصطفى وحسبنا الله ونعم الوكيل وقد وجدت هذه الزيادة في بعض النسخ وفي نسخة أخرى زيادة وبه تم كتاب أسرار الطهارة ويتلوه ان شاء الله تعالى كتاب أسرار الصلاة وأنا أقول بعون الله تعالى معتمدا على فضله وامداده وبه تم شرح كتاب أسرار الطهارة والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ويتلوه ان شاء الله تعالى شرح كتاب أسرار الصلاة وكان الفراغ من تسويده سحر ليلة الاربعاء سابع شهر رمضان سنة ١١٩٧ قاله وكتب أبو الغبيض محمد مرتضى الحسيني حامدا لله تعالى ومصليا على نبيه ومسلما مستغفرا وحسبنا الله ونعم الوكيل

\* (تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث أوله كتاب أسرار الصلاة) \*

واذا كان غرض هذا الكتاب التعرض للطهارة الظاهرة دون الباطنة فلنقتصر على هذا وليحقق ان فضلات الباطن وأوساخه التي يجب التنظيف منها أكثر من أن تحصى وسياقي تفصيلها في ربيع المهلكات مع تعريف الطرق في ازالتها وتطهير القلب منها ان شاء الله عز وجل \* تم كتاب أسرار الطهارة بحمد الله وعونه ويتلوه ان شاء الله تعالى كتاب أسرار الصلاة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى

\* فهرست الجزء الثاني من انحف السادة المتقين شرح أسرار احياء علوم الدين \*

صفحة	صفحة
٣	مقدمة وفيها فصول الفصل الاول في ترجمة
٦	امامى السنة أبى الحسن الاشعرى وأبى منصور الماترىدى
٧	الفصل الثانى اذا أطلق أهل السنة فالمراد بهم
١٢	الاشاعرة والماتريديّة
١٣	ذكر البحث عن تحقيق ذلك
١٤	الفصل الثالث في تفصيل ما أجّل آنفاً الخ
١٥	الفصل الرابع هذه المسائل التى تلقاها
١٦	الامامان الخ
١٧	الفصل الخامس قال السبكي في شرح عقيدة
١٨	ابن الحاجب الخ
١٩	الفصل السادس اعلم أنه قد اصطلم أهل هذا
٢٠	الفن على ألفاظ الخ
٢١	الفصل السابع اعلم أن الكتب الموضوعة في
٢٢	هذا الفن الخ
٢٣	( كتاب قواعد العقائد ) وفيه أربعة
٢٤	فصول
٢٥	الفصل الاول في ترجمة عقيدة أهل السنة في
٢٦	كلمتى الشهادة الخ
٢٧	الفصل الثانى في وجسه التدرى الى الارشاد
٢٨	وترتيب درجاته تقاد الخ
٢٩	الفصل الثالث في لوازم الأدلة للعقيدة وفيه
٣٠	أربعة أركان
٣١	الركن الاول من أركان الايمان في معرفة
٣٢	ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول
٣٣	الاصل الاول معرفة وجوده تعالى الخ
٣٤	الاصل الثانى العلم بأن البارئ تعالى قديم لم
٣٥	يزل الخ
٣٦	الاصل الثالث العلم بأنه تعالى مع كونه أزلياً
٣٧	ابدياً الخ
٣٨	الاصل الرابع العلم بأنه تعالى ليس بجوهر الخ
٣٩	الاصل الخامس العلم بأنه تعالى ليس بجسم الخ
٤٠	الاصل السادس العلم بأنه تعالى ليس بعرض
٤١	الخ
٤٢	الاصل السابع العلم بأن الله تعالى منزّه الذات
٤٣	عن الاختصاص بالجهات الخ
٤٤	الاصل الثامن العلم بأنه تعالى مستوعب على عرشه
٤٥	بالمعنى الذى أراد الخ
٤٦	الاصل التاسع العلم بأن الله تعالى مع كونه
٤٧	منزهاً عن الصورة والمقدار الخ
٤٨	فصل زعمت طائفة من مشبى الروية باستحالة
٤٩	روية تعالى في المنام الخ
٥٠	فصل قال النسفى المعدوم ليس بمرتضى الخ
٥١	الاصل العاشر العلم بأن الله عز وجل واحد الخ
٥٢	فصل عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الخ
٥٣	فصل وقعت لهم عبارات في تفسير التوحيد
٥٤	الخ
٥٥	فصل ان أريد بالفساد في الآتيه عدم التكوّن
٥٦	فتقديره أن يقال لو تعدد الاله لم تتكوّن
٥٧	السماء والارض الخ
٥٨	فصل قد أوسع الكلام في أدلة التوحيد فيما
٥٩	رأيت الامام أبومنصور التميمي في الاسماء
٦٠	والصفات الخ
٦١	فصل ونرجع الى تحقيق سياق المصنف الخ
٦٢	فصل قد تقدم آنفاً هذا المطلب مما يصح
٦٣	فيه التمسك بالسمع الخ
٦٤	الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره
٦٥	على عشرة أصول
٦٦	الاول العلم بأن صانع العالم قادر الخ
٦٧	فصل والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو
٦٨	القادر الخ
٦٩	الاصل الثانى العلم بأنه تعالى عالم بجميع
٧٠	الموجودات الخ
٧١	الاصل الثالث العلم بكونه عز وجل حياً الخ
٧٢	الاصل الرابع العلم بكونه تعالى مريد الأفعال
٧٣	الخ
٧٤	فصل وأما المحدث فيقول قد ثبت سمعان الله
٧٥	تعالى أراد الاشياء ويريد بها الخ

صحيحة	صحيحة
١٩٦ فصل وهذا الدليل الذي سقناه في أول الأصل هو متمسك المحدث وأما الصوفي الخ	١٤٢ الأصل الخامس انه تعالى سميع بصير
١٩٧ الأصل التاسع انه ليس يستحيل بعثة الانبياء عليهم السلام	١٤٤ الأصل السادس انه سبحانه وتعالى مسكهم بكلام الخ
١٩٨ فصل اتفق أهل السنة والجماعة على ان بعثة الانبياء جائرة عقلا الخ	١٥٠ الأصل السابع اعلم أن الكلام القائم بذاته المختص بنفسه قديم الخ
١٩٩ فصل اعلم أن البعثة لعاف من الله تعالى الخ	١٥٢ الأصل الثامن ان علمه قديم الخ
فصل ودليل المحدث في هذا الأصل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين	١٥٣ الأصل التاسع ان ارادته قديم الخ
فصل ودليل الصوفي يقول قد تحقق الخ	الأصل العاشر ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة الخ
٢٠٠ تكميل الأصل اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبي الخ	١٥٧ الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول
٢٠١ الأصل العاشر في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعض معجزاته	١٦٢ الأصل الأول العلم بان كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه الخ
٢٠٥ فصل وأما تسبيح الطعام	١٦٥ الأصل الثاني ان أنظر اذ الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرج جهاعن كونها مقدورة الخ
٢١٣ الركن الرابع في المسموعات ومداره على عشرة أصول الأصل الأول في الخسر والنشر	١٧٢ الأصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه مراد الله سبحانه
٢١٦ فصل وأما المحدث فخالفه لا يخرج عن أحد القولين في الاعادة الخ	١٧٨ فصل لاختلاف بين أهل السنة والجماعة في اطلاق ان الكائنات كلها بارادة الله تعالى الخ
الأصل الثاني سؤال من ذكره ونكبر	فصل وهذا المطلوب أدلته من الكتاب والسنة لا تحصى
٢١٨ الأصل الثالث عذاب القبر ونعيمه	الأصل الرابع ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع الخ
الأصل الرابع الميزان	١٨٠ الأصل الخامس انه يجوز على الله تعالى أن يكاف الخلق بما لا يطيقونه الخ
٢٢٠ الأصل الخامس الصراط	١٨٣ فصل قد أورد المصنف في اثبات هذا الأصل دليلين عقليين الخ
٢٢١ الأصل السادس ان الجنة والنار مخلوقتان	١٨٤ الأصل السادس ان الله عز وجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق
فصل لم يذكر المصنف الخوض الخ	١٨٥ فصل وحاصل ما في المسامرة وشرحه الخ
٢٢٢ الأصل السابع في الامامة والبحث فيها الخ	١٨٦ الأصل السابع انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء
٢٢٥ فصل وقيل عدم تسليم على رضى الله عنه قتلة عثمان لامر آخر	١٨٨ فصل ومن أجوبة الماتريدية في الرد
٢٢٧ الأصل الثامن ان فضل الصحابة على حسب ترتيبهم في الخلافة	١٩٠ الأصل الثامن ان معرفة الله سبحانه واجبة الخ
٢٢٩ فصل وأما أصحابه عليه السلام فابوبكر رضى الله عنه الخ	١٩٢ فصل لانزاع في استقلال العقل بأدراك الحسن الخ
٢٣٠ الأصل التاسع ان شرائط الامامة خمسة الخ	
٢٣٢ الأصل العاشر انه لو تعذر وجود الورع والعلم	
٢٣٣ الفصل الرابع في الايمان والاسلام وما بينهما	



صحيحة	صحيحة
من الاتصال والانفصال وفيه ثلاث مباحث	٢٣٤ البحث الاول في موجب اللغة
٢٩٠ الفصل الثالث في بيان الاسـ باب الموجبة للخلاف	٢٣٥ البحث الثاني في اطلاق النمرع كيف هو الخ
٢٩٣ الفصل الرابع في تمثيل الخلاف الواقع بين الناس في الاديان والمذاهب	٢٤١ البحث الثالث عن الحكم الشرعي في الاسلام والايمن الخ
الفصل الخامس في ذكر اشياء من أصل الفقه على طريقة المتقدمين	٢٥٤ فان قلت قد مال الاختيار الى أن الايمان حاصل دون العمل الخ
٢٩٤ الفصل السادس العلم اما أن يكون معقولا الخ	٢٥٦ مسألة فان قلت قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص الخ
الفصل السابع في بيان ان الشافعية الاثن وقيل الاثن عيال على كتب المصنف	٢٧٧ ولتختتم هذا الكتاب بفصول الخ
٢٩٥ الفصل الثامن في معرفة اصطلاح هذه الكتب	التوسع الاول من الفصول الثلاثة الخ
٢٩٨ الفصل التاسع في ذكر أصحاب التخريج والوجوه الخ	٢٧٨ فصل قد ألف تقي الدين السبكي رسالة صغيرة في المسئلة الخ
٢٩٩ الفصل العاشر في بعض اصطلاحات لفقهاثنا الحنيفة	٢٨٢ النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذكر ماله
خاتمة في ذكر سلسلة التفقه لاصحاب الشافعي رضي الله عنه	تعلق بالايمان وفيه ثلاث مباحث البحث الاول في بيان ما يتعلق بالايمان الخ
٣٠٢ البسملة وخطبة المصنف	٢٨٢ البحث الثاني في بيان الايمان مخلوق أو غير مخلوق
٣٠٤ طهارة الظاهر على ثلاثة أقسام الخ	٢٨٣ البحث الثالث في بيان ان الايمان باق مع النوم والغفلة والانحداد والموت
٣١٣ القسم الاول في طهارة الخبيث الخ وقد ذكر المصنف ما في هذا القسم في ثلاثة أطراف	النوع الرابع من الفصول الثلاثة في بيان مسائل اعتقادية
٣١٤ الطرف الاول في المزال الخ	٢٨٤ فصل الحرام رزق فصل الدعاء في العبادة
٣٢٢ الطرف الثاني في المزال به	فصل الاموات ينتفعون الخ
٣٣٤ الطرف الثالث في كيفية الازالة	٢٨٥ فصل كره أئو حنيفة أن يقول الرجل أسألك بحق فلان الخ
٣٣٦ القسم الثاني في بيان طهارة الاحداث باب آداب قضاء الحاجة	فصل القرآن اسم للنظم والمعنى
٣٤٢ كيفية الاستنجاء	فصل تصديق الكاهن كفر
٣٤٨ كيفية الوضوء ٣٧٣ فضيلة الوضوء	٢٨٦ خاتمة الفصول ذكر فيها عقيدة مختصرة
٣٧٦ كيفية الغسل	٢٨٨ كتاب أسرار الطهارة
٣٨٦ كيفية التيمم	مقدمة للشرح تشتمل على فصول وخاتمة
٣٩٥ القسم الثالث من النظافة التنظيف من الفضلات الظاهرة الخ	٢٨٨ الفصل الاول في معنى الفقه ومتى يطلق على الانسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن يفتي
٤٠١ وأما السنن فعشرة	٢٨٩ الفصل الثاني الفقه في الدين هو الفقه الخمس الخ
٤٢٠ فصل وفي اللحية عشر خصال مكروهة الخ	
* (تمت) *	

















